MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80582-2

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BLANC, ELIE

TITLE:

MELANGES PHILOSOPHIQUES...

PLACE:

LYON

DATE:

1900

Master Negative #

92-80582-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

109
B592

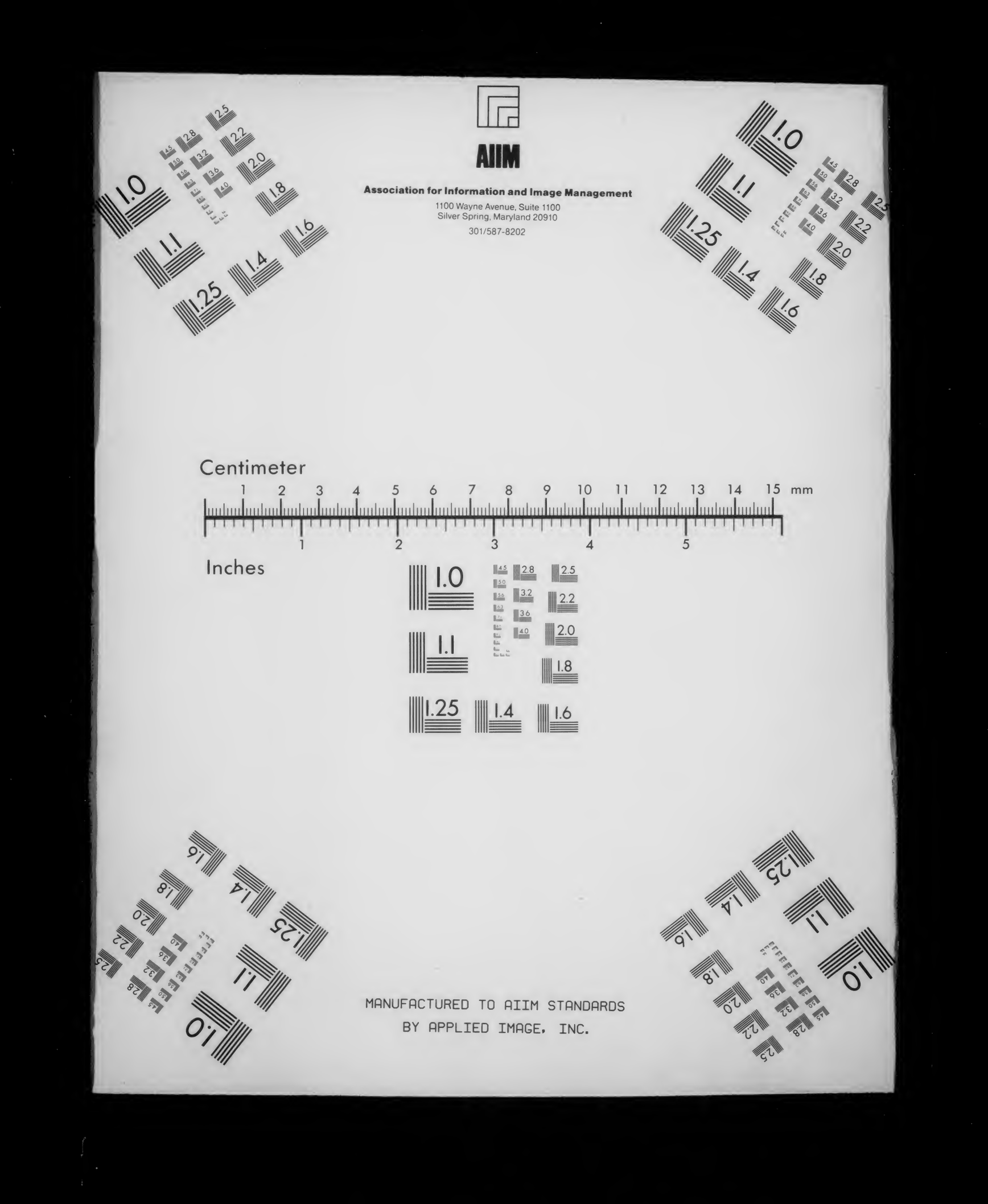
Blanc, Élie, 1846- 1927.
Mélanges philosophiques (1897-1900), par l'Abbé Élie Blanc ... Lyon, Vitte, 1900.
393 p. 22½ cm.

Bibliographie, p. 379-393.
"Ce volume ... contient divers articles qui ont été publiés d'abord dans l'Universitaté catholique pendant ces dernières années (1897-1900)"...

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5.20.92 INITIALS M.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

109 B592

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

MÉLANGES PHILOSOPHIQUES

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

(1897-1900)

PAR

L'ABBÉ ELIE BLANC

chanoine honoraire de Valence
professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

LYON
EMMANUEL VITTE, EDITEUR
3, place Bellecour, 3

PARIS
CHARLES AMAT, EDITEUR
11, rue Cassette, 11

1900

109
B592

DU MÊME AUTEUR :

TRAITÉ DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE, précédé d'un vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine. Ouvrage honoré d'un Bref de S. S. Léon XIII. 3 vol. in-16 de XCIX-604, 608, 672 pages..... 10.50

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE et particulièrement de la philosophie contemporaine. 3 vol. in-16 de 656, 660, 656 pages. 10.50

ETUDES SOCIALES précédées de l'Encyclique *sur la condition des ouvriers*, in-16 de 473 pages..... 3.50

DICTIONNAIRE ALPHABÉTIQUE ET ANALOGIQUE de la langue française à l'usage des écoles..... 2.60

MORALE ET SAGESSE PRATIQUE EN PROVERBES, in-8 illustré de 300 pages..... 2 »

OPUSCULES PHILOSOPHIQUES : *Un Spiritualisme sans Dieu, Examen de la philosophie* de M. Vacherot, in-8 de 140 p. Prix : 2 fr. — *Théorie du libre arbitre*, in-8 de 100 p. Prix : 1.50. — *Les nouvelles bases de la morale d'après M. Spencer. Exposition et réfutation.* Prix : 1.50. — *Une Leçon de philosophie tirée du langage.* Prix : 0.50.

DICTIONNAIRE UNIVERSEL DE LA PENSÉE (voir l'Appendice).

IMPRIMATUR

Lugduni, die 23 martii 1900.

A. BONNARDET,
v. g.

PRÉFACE

Ce volume de *Mélanges philosophiques* contient divers articles qui ont été publiés d'abord dans l'*Université catholique* pendant ces dernières années (1897-1900). Ils portent sur plusieurs des questions les plus importantes débattues par les philosophes contemporains : questions morales et sociales, en particulier l'origine du pouvoir ; — quelques formes récentes du rationalisme, du criticisme et du panthéisme ; — questions d'enseignement et d'éducation ; — le transformisme et les controverses récentes ; — la théorie de l'erreur ; — l'hypnotisme ; — rapports de la philosophie et de la théologie, de la science et de la croyance ; — l'évolution des idées générales et la psychologie des sentiments. Tels sont les principaux sujets de ces études critiques.

Elles forment une suité naturelle à l'*Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie*

contemporaine. Le point de vue où s'est tenu constamment l'auteur est celui de la philosophie chrétienne et scolastique. Ce volume est le IV^e^ d'une série, dont les premiers comprendront diverses études publiées pour la plupart, comme celles-ci, dans l'*Université catholique*.

Puisse-t-il contribuer, pour sa faible part, à la défense de la vérité philosophique et religieuse et rendre quelque service à ceux qui s'intéressent réellement à ces luttes supérieures de la pensée ! Elles ne sont pas moins passionnantes ni moins dramatiques peut-être que les luttes politiques, qui, d'ailleurs, comptent des vicissitudes semblables et n'auront pas d'autre dénouement.

Lyon, le 25 mars 1900.

E. B.

QUESTIONS MORALES ET SOCIALES

EN PARTICULIER

DE L'ORIGINE DU POUVOIR

Sommaire : I. Préliminaires. — *Philosophie morale et sociale* du P. de Pascal. — Morale du bonheur. — Liberté, vertu, loi, conscience, etc. Impératif catégorique. — Le libéralisme. — Critique de l'école historique.
II. Philosophie sociale. — Origine de la société et du pouvoir. — Autres opinions de l'auteur.
III. *L'Eglise et la France moderne*, du P. Maumus. — Principes de 89. Souveraineté nationale.
IV. Essai de conciliation entre les diverses opinions sur l'origine du pouvoir.

On se propose d'aborder ici certaines questions morales et sociales, en particulier celle de l'origine du pouvoir, à propos de quelques ouvrages récents. Parmi ceux qui attirent le mieux l'attention et représentent les deux tendances les plus opposées, sont ceux du P. de Pascal (1) et du P. Maumus, des Frères prêcheurs (2). Nous en ferons d'abord l'analyse plutôt que la critique ; puis nous tenterons de concilier les doctrines qui y sont professées dans

(1) *Philosophie morale et sociale*, 2 vol. in-16 de 349 et 531 p. 1894-96. Paris, Lethielleux.
(2) *L'Eglise et la France moderne*, petit in-12, XII-294 p. Paris, Lecoffre, 1897.

des formules plus larges, où puissent se rencontrer les théologiens et les philosophes qui ont abordé autrefois et aujourd'hui ces délicates questions.

I

Pour parler d'abord de l'œuvre du P. de Pascal, de beaucoup la plus étendue, puisqu'elle embrasse toute la morale et la sociologie, nul n'était mieux préparé que l'auteur à écrire sur ces matières difficiles et complexes. Ici la théologie, le droit naturel, les sciences sociales et économiques se donnent rendez-vous et demandent à être traitées, sinon toujours à fond et dans tous leurs détails, du moins par les sommets qui leur sont communs. Or l'auteur, à qui les anciens théologiens et les philosophes contemporains, comme aussi les sociologues et les économistes, sont familiers, n'a pas eu de peine à se renseigner exactement sur tous les points qu'il touche et à les aborder à son tour d'une manière souvent originale et toujours instructive. Ce n'est pas que toutes ses conclusions nous paraissent incontestables ni même les meilleures; mais elles méritent toujours considération et témoignent de la compétence particulière de l'auteur. D'ailleurs il en a fait l'objet de son enseignement fort apprécié, soit à l'Université catholique de Lille (section des sciences morales et politiques), soit au Musée social fondé à Paris par M. de Chambrun. Parcourons donc l'ouvrage qu'il nous présente aujourd'hui, en signalant les points les plus remarquables et en insistant sur les solutions les plus controversées.

Dans la première partie (Tome I, *Philosophie morale*) qui est la moins développée, l'auteur résume les meilleures doctrines de l'école. La morale chrétienne englobe la morale naturelle telle que l'ont enseignée les Socrate, les Platon, les Aristote ; mais elle la corrige et y ajoute.

Morale du bonheur. — On peut donc dire que c'est la morale du bonheur, en ce sens que le bonheur, avec le

bien en général, est le mobile nécessaire de toutes les actions. Toute volonté est tendue constamment vers le bonheur vrai ou apparent. Mais ce *mobile* de la conduite n'en est pas la *règle ;* le principe de la félicité se combine donc avec celui du devoir. Il n'y a pas cependant deux fins suprêmes pour l'homme, remarque très bien l'auteur (p. 35). Mais il arrive que le mobile suprême de la conduite, le point que vise principalement l'intention, doit être le bien ou le devoir, quoique l'effet dernier de la conduite vertueuse ou le repos de la nature soit la félicité. C'est ce que saint Thomas a fort bien expliqué.

L'auteur partage l'opinion thomiste qui place dans la vision de Dieu l'essence du bonheur surnaturel : « La perfection de l'homme sur la terre, dit-il, est avant tout *morale*, comme dans l'état de béatitude elle est avant tout *intellectuelle* » (p. 47). — Mais cette opposition est plus frappante que vraie; elle ne convaincra pas les partisans de l'opinion adverse, ceux qui pensent que la perfection suprême consiste essentiellement dans la vision et l'amour de Dieu. Ils diront que Dieu est possédé par le bienheureux comme Vérité et comme Bien suprême, et que si le bien ne peut se résoudre suffisamment dans le vrai, on ne voit pas que la perfection et le bonheur de l'âme tout entière puissent se résoudre suffisamment dans la perfection de l'intelligence ou la vision intuitive.

Mais tous reconnaîtront que Dieu, dans la vie bienheureuse, est connu et aimé comme *Beauté* suprême, et que dès lors l'âme tout entière s'attache à lui et de la manière la plus désintéressée. La créature se subordonne ainsi parfaitement à sa fin dernière, en l'obtenant, de sorte que son bonheur n'implique rien d'égoïste et de désordonné.

Liberté, vertu, loi, conscience, etc. — Parmi les principes de la morale, on ne saurait omettre la liberté. L'auteur a raison de démontrer celle-ci par le témoignage de la conscience, en même temps que par des considérations métaphysiques et psychologiques sur les facultés intellectuelles, et sur la manière dont elles recherchent le vrai et le bien. Mais peut-être aurait-il dû mieux critiquer les

preuves traditionnelles du libre arbitre et mieux réfuter le déterminisme.

Sur les actes indifférents, les passions, les habitudes, les vertus, la loi, la conscience, etc., il reproduit heureusement la doctrine de l'école. Il observe, contre Kant, que la vertu ne diffère pas de la sainteté. Sans doute, elle coûte d'abord plus ou moins d'efforts; mais elle arrive à son apogée avec la pratique prompte, facile et parfaite du bien : loin donc d'exclure la sainteté, elle s'y consomme.

Impératif catégorique. — Au sujet de l'*impératif catégorique*, l'auteur propose comme premier principe de la morale le suivant : « Conserver l'ordre rationnel conçu, voulu et sanctionné par Dieu » (p. 196). Plusieurs, en effet, substituent cette formule ou quelque autre semblable à celle-ci qui est populaire et que nous trouvons dans saint Thomas : « Il faut faire le bien et éviter le mal. » Nous préférons encore cette dernière; car la notion de *bien* est antérieure à celle d'*ordre* : l'ordre est expliqué en définitive par le bien ou la fin, qui en est le principe. L'ordre physique est expliqué par le bien physique; et l'ordre moral est expliqué par le bien honnête ou le devoir. Si l'ordre, à son tour, explique le bien, c'est comme l'effet qui explique la cause.

Mais nous souscrivons sans réserve à la critique de l'impératif catégorique de Kant : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps servir de législation universelle. » Sans rejeter ce qu'il y a de bon dans cette formule, le P. de Pascal observe qu'elle ne renferme pas les actions qui dépassent les limites du strict devoir : « *Ne pas attenter à la liberté d'autrui, ne pas faire de mal au prochain, garder la justice*, etc., etc., tels sont les devoirs qui trouvent dans le principe kantien leur raison d'être. Mais les actes de sacrifice n'y sont point compris, et comme Kant a mutilé la morale en la ramenant au seul devoir, il a aussi trop restreint le premier principe de la morale en le ramenant à la seule justice (p. 213).

« Un autre défaut de la formule que nous examinons, poursuit-il, est d'être plutôt négative que positive... Un

troisième défaut... c'est l'abstraction excessive du principe. La forme *d'universalité* est le seul titre sur lequel Kant établit l'obligation morale imposée par son impératif. Sans doute le devoir est universel; il est obligatoire pour moi, pour vous, pour tous les hommes. Mais il ne suffit pas de dire que la loi morale est universelle, il faut encore assigner la raison de cette universalité...

« Il y a plus : Kant compte parmi les principes empiriques et *hétéronomes* de la morale tous ceux qui ne dérivent pas de la volonté *pure* et *autonome* considérée en soi. Dans ce cas, un principe qui tire sa force obligatoire de son universalité ne serait point pur et autonome, car pour étendre ce principe à d'autres hommes, il faut les penser au moins comme possibles...

« Enfin le principe de Kant est complètement négatif. De quel droit puis-je transférer à l'ordre objectif le devoir auquel je me sens tenu?... » (p. 215).

Remarquons aussi dans le dernier livre, consacré au droit social en général, les réfutations de Spencer, de Stuart Mill, de Kant, de Hégel, de l'école historique allemande.

Le libéralisme. — Voici, par exemple, en quels termes est refuté le libéralisme de Kant, qui est devenu le libéralisme contemporain : « Kant sépare la liberté du bien auquel elle doit tendre; il la conçoit d'une manière purement abstraite sans rapport avec son objet. Dire qu'elle est le droit ou le principe du droit, c'est dire que le droit est indépendant de toute loi d'ordre moral, et qu'il obéit à des normes arbitraires déterminées seulement par la loi négative de la possibilité de la coexistence d'autres libertés. Mais... la liberté, comme toute faculté, a un but réel, d'où elle tire la loi de sa vie. Ce but, en ce qui concerne l'ordre juridique, consiste dans la réalisation de ce qui est conforme à la nature des relations essentielles à la société humaine. Et que l'on ne dise pas que le droit est la liberté collective. Individuelle ou collective, la liberté ne sera jamais la loi du bien et du juste. Cette loi est antérieure et supérieure à toute liberté humaine, et la liberté collective, aussi bien

que la liberté individuelle, ne peut avoir des droits qu'autant qu'elle se développe conformément à cette loi. Supprimez cette loi, vous légitimez toute tyrannie, pourvu qu'elle soit l'effet en quelque sorte mécanique de la volonté collective, et le droit confondu avec les caprices de la foule changera au gré des volontés mobiles de la majorité.

« C'est de cette source que découle le *Libéralisme* contemporain, je veux dire ce système rationaliste de droit public qui a pour caractère *l'émancipation positive sociale de l'humanité, de toute loi qui dépasse l'autorité de la raison et de la volonté humaine* » (p. 307-8). — Voici maintenant la critique de l'école historique.

Critique de l'école historique. — « L'école historique se trompe d'abord sur la nature du droit. Autre chose est le droit en lui-même et dans son principe, autre chose le mode suivant lequel il se manifeste à la conscience... Vous demandez ce qu'est le droit, et on vous répond en vous montrant avec un grand appareil d'érudition les formes diverses sous lesquelles il s'est manifesté dans la conscience juridique des peuples... Pour juger ce qui est bon et juste dans la vie actuelle ou passée de l'humanité, il faut posséder un *criterium* qui soit tiré non du présent ou du passé, mais de la nature humaine, des lois immuables qui la gouvernent et de l'ordre essentiel des choses. Il ne faut pas confondre l'explication d'un fait ou d'une institution avec le jugement qu'on doit porter sur sa bonté et sa justice. La notion du droit ne peut être tirée de l'expérience ou de l'histoire, parce que cette expérience est contradictoire. Lois et institutions sont diverses chez les différents peuples. Il est impossible de déduire de ces données historiques un principe universel, et si l'on voulait faire un choix, il faudrait d'abord connaître les principes généraux d'après lesquels on peut discerner dans les institutions existantes et passées ce qui est bon ou mauvais. L'histoire, l'expérience, l'observation, nous disent hien ce qui est, ce qui a été ; elles ne nous disent pas ce qui doit être, ce qui est conforme à l'idéal de la justice... Sans cette lumière (l'ordre conçu et voulu par Dieu) on va au fatalisme ou au scep-

ticisme : au fatalisme, si on voit dans l'histoire l'évolution nécessaire de *l'idée* dans la conscience humaine ; au scepticisme, si tout, même les institutions les plus essentielles à l'ordre social, ne sont plus que des *catégories historiques*. C'est à quoi devraient prendre garde certains disciples trop peu philosophes de l'école d'ailleurs très méritante de Le Play » (p. 320-2).

II

Philosophie sociale. — Avec le second volume, consacré à la *philosophie sociale*, les questions se multiplient encore et l'intérêt ne fait que grandir. Dans les deux premiers livres, l'auteur indique brièvement les devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même. Le troisième, très étendu (p. 35-387), traite des rapports de l'homme avec ses semblables (société domestique, civile, religieuse, internationale). Le quatrième (387-528) est un exposé des principes de l'économie politique, rattachée étroitement à la morale et à la philosophie sociale. Nous n'insisterons que sur quelques points se rapportant au troisième livre ; la plupart concernent l'origine de la société et du pouvoir.

Remarquons d'abord que l'auteur estime, avec les anciens théologiens, que l'Etat peut établir des empêchements dirimants de mariage pour les sujets non chrétiens. Il ne s'en élève pas moins vivement contre la notion païenne de l'Etat. Il tient avec raison pour la recherche de la paternité.

Origine de la société et du pouvoir. — Au sujet de l'origine de la société, après avoir critiqué Rousseau, Hobbes, il expose l'opinion de Suarez, qui ressemble par quelques traits à celle de Rousseau, mais en diffère absolument au fond. En effet, « pour Rousseau, la société naît d'une corruption de la nature ; pour les scolastiques en question, elle est voulue par la nature. Ils admettent sans doute qu'un consentement explicite ou tacite est la cause pro-

chaine et immédiatement efficace du lien social, consentement la plupart du temps indirect, commandé par des faits antécédents, mais ils professent en même temps que ce consentement n'a point pour effet l'aliénation totale à la communauté de la personne et de tous les droits de chaque associé; qu'il n'est point la cause des lois de la morale et de la justice, et qu'il engage non seulement les associés primitifs, mais encore leur postérité » (p. 143).

Le P. de Pascal combat néanmoins cette opinion de toutes ses forces et ne croit pas qu'elle puisse s'autoriser de saint Thomas : « Cette opinion, qui a eu cours surtout depuis la Renaissance, dit-il, n'a été formulée qu'avec toutes sortes de réserves, et parfois d'une manière assez vague, par ses auteurs, peut-être trop influencés, même à leur insu, par l'idée si puissante du droit romain, et désireux, d'un autre côté, de poser des limites très nettes aux empiètements du pouvoir civil, qui cherchait à tout envahir... Cette opinion n'échappe pas à plusieurs des critiques qui atteignent la doctrine de Rousseau. L'on ne comprend pas que si le consentement est nécessaire pour former le lien social, il ne soit pas aussi demandé aux générations futures qu'on enchaîne sans leur aveu à la société. Ce consentement primitif est-il requis de tous ou simplement de la majorité? Est-on en droit de le refuser, et ceux qui le refusent peuvent-ils protester et se séparer de la masse? Autant de questions qui demeurent sans réponse dans ce système, et à plus forte raison dans celui de Puffendorf, qui distingue deux pactes, un pacte *d'union* formant la société, qui exige le consentement unanime de ceux qu'il oblige, et un pacte de *soumission* que nous retrouverons plus loin lorsqu'il s'agit de l'autorité, et qui exige seulement le consentement de la majorité des associés.

« Nous pensons, avec M. de Vareilles, que « l'erreur « commise par de si grands esprits tient à ce qu'ils n'ont pas « distingué le fait du rapprochement matériel des hommes « et le fait de l'association entre les hommes rapprochés. Le « premier fait, dans une certaine mesure, est volontaire. Mais « le second ne l'est pas. Qu'ils le veuillent ou non, les « hommes une fois rapprochés, et tant qu'ils sont rapprochés, sont en société civile (p. 143-5).» Suit une analyse que nous ne pouvons suivre ici, mais qu'il faudrait lire tout entière avec attention. Disons seulement qu'elle s'éclaire surtout de ce principe, que « l'homme n'est *tout* lui qu'en société ».

Les mêmes controverses reviennent à propos de l'origine du pouvoir. Rousseau la place encore dans un prétendu *contrat social*.

Malgré divers amendements, sa théorie est au fond celle de tous les partisans de la souveraineté inaliénable du peuple. Elle diffère absolument de l'opinion de Suarez et autres théologiens de marque, qui regardent le peuple comme étant le sujet originaire du pouvoir. Voici en quels termes le P. de Pascal expose leur sentiment avant de le réfuter : « Il existe, dit-il, sur la détermination du sujet du pouvoir une doctrine très répandue, très en honneur pendant trois siècles, enseignée par les plus éminents théologiens, entre autres par Suarez et Bellarmin, et de nos jours par Balmès, Ventura, Costa-Rossetti, l'abbé Quilliet. Ces deux derniers ont même donné à la thèse de Suarez un certain air de rajeunissement et un regain de force. On a voulu aussi, à tort selon nous, la couvrir du grand nom de saint Thomas.

« Ces théologiens, après avoir démontré que le pouvoir vient de Dieu par la nature, enseignent que son sujet originaire est toujours la communauté elle-même; ainsi, et c'est par là qu'ils se distinguent radicalement de l'école de Rousseau, ils admettent que la communauté peut et même le plus souvent doit aliéner sa souveraineté et la transmettre à une ou plusieurs personnes déterminées, soit pour un temps indéfini, soit pour un temps limité. Le chef choisi par la communauté n'est pas un simple commis, mais un souverain irrévocable envers qui la communauté s'est valablement engagée à l'obéissance. A la mort du chef, s'il a été nommé à vie, ou lors de l'expiration de sa dynastie, si c'est un pouvoir héréditaire qui lui a été conféré, la communauté recouvre son droit naturel de souveraineté et

peut en disposer de nouveau. Ainsi, d'après cette conception, tout gouvernement, pour être légitime, doit exercer le pouvoir en vertu du consentement du peuple. D'ailleurs le plus souvent ce consentement est tacite, lié à certains faits qui le commandent... » (p. 181-2.)

L'auteur rappelle ensuite comment Suarez, dans sa *Defensio fidei catholicæ*, destinée à combattre les erreurs de la secte anglicane et à réfuter l'*Apologie* de Jacques I., écrite par ce roi lui-même, fut amené, pour mieux distinguer l'origine du pouvoir civil de celle du pouvoir ecclésiastique, à soutenir que *le prince reçoit le pouvoir immédiatement du peuple.*

Le P. de Pascal combat cette opinion, en réfutant d'abord les raisons sur lesquelles elle s'appuie, puis en justifiant son propre seutiment. A Bellarmin, qui raisonne ainsi : « Le droit divin n'accorde le pouvoir civil à personne en particulier, donc il l'a donné à la multitude », il répond : « Il y a une foule de raisons tirées de la fonction, de l'aptitude, de l'histoire, de la nécessité du moment, qui désignent celui-ci ou celui-là comme sujet du pouvoir. » A cette autre objection de Bellarmin : « La société doit trouver en elle tous les moyens de se conserver, et notamment la souveraineté », il réplique : Pour que la communauté ait tous les moyens de se conserver, il n'est pas nécessaire qu'elle ait seule initialement la souveraineté. Prenant ensuite l'offensive : « La théorie de Bellarmin et de Suarez, poursuit-il, n'échappe pas à certaines incohérences. Ils déclarent à l'envi que la multitude ne peut elle-même exercer le pouvoir. Qu'est-ce qu'un droit naturel qu'on est régulièrement incapable d'exercer ? Il y a plus : d'après ce système le consentement du peuple est la plupart du temps tacite, souvent obligatoire — comme dans le cas de conquête légitime — ...N'est-ce pas le signe que tout ici doit commencer par une prise de possession du pouvoir...? N'y a-t-il pas aussi une contradiction à affirmer d'abord que le pouvoir ne peut originairement sortir que du consentement du peuple, et à déclarer ensuite que le consentement des générations subséquentes n'est nullement requis ? L'histoire ne

paraît pas donner raison à la doctrine de la souveraineté initiale de la communauté... » — Nous verrons plus loin que ces arguments ne sont pas décisifs.

Cherchant ensuite à expliquer la naissance de cette opinion, l'auteur ajoute : Elle est due, nous semble-t-il, « d'une part à la préoccupation très louable de la part de ses auteurs, d'opposer une forte barrière à l'absolutisme royal, favorisé par le protestantisme — ils n'avaient pas encore fait l'expérience de l'absolutisme démocratique — ; d'autre part à l'influence exercée, quasi à leur insu, même sur les meilleurs esprits, par le droit romain, où se trouve cette formule d'Ulpien : *Quod principi placuit, legis habet vigorem : utpote cum lege regia, quæ de imperio ejus lata est, populus in eum omne suum imperium et potestatem conferat.*

« Aujourd'hui, poursuit-il, ce système perd du terrain.. La plupart des auteurs contemporains catholiques ont embrassé une doctrine plus conforme à la réalité et abandonné la théorie, assurément orthodoxe, de Suarez et de Bellarmin. Celle-ci d'ailleurs, ne paraît pas s'adapter exactement aux indications données par Léon XIII dans l'encyclique *Diuturnum*. Voici comment s'exprime le souverain Pontife : « Il importe de remarquer ici que ceux qui « doivent gouverner la société civile peuvent, *dans certains* « *cas*, être choisis par la volonté et le jugement de la multi- « tude : *....posse in quibusdam causis voluntate judicioque* « *deligi multitudinis.* » Les princes, d'après Léon XIII, ne tiennent donc pas toujours le pouvoir de la multitude : or, l'opinion que nous avons réfutée enseigne qu'ils le tiennent toujours (1) de la multitude. « Seulement, disons-nous avec M. de Vareilles, qui a excellemment traité cette matière, comme l'encyclique *Diuturnum* n'a pas pour objet de « traiter la question et n'y touche qu'en passant, il serait « excessif de dire que cette opinion n'est pas conforme aux « enseignements du Saint-Siège. »

(1) Cette opinion enseigne seulement que les princes tiennent toujours originairement leur pouvoir de la multitude. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce texte.

L'auteur s'attache ensuite à montrer que la doctrine de saint Thomas, sur ce point délicat, n'est point celle de Suarez et de Bellarmin ; puis il conclut ainsi en faveur de son opinion : « Cette théorie, éloignée de toute abstraction en complet accord avec les faits, est soutenue avec des nuances variées par les PP. Taparelli, Liberatore, Schiffini, Cathrein, par toute l'école de la *Civiltà cattolica*, par l'Université grégorienne (collège romain), par Mgr Sauvé, Mgr Cavagnis, M. de Vareilles, etc., et elle nous semble de nature à pleinement satisfaire l'esprit » (p. 192).

Avant d'apporter à notre tour un mot dans ce débat, bornons-nous à remarquer maintenant que la différence des opinions s'atténue en pratique singulièrement, du moins aujourd'hui. Qu'importe, au fond, que le peuple, dans les cas si nombreux qui se rencontrent dans une démocratie, transmette lui-même le pouvoir à ses élus ou indique seulement ceux qui s'en trouvent investis ? On peut ajouter que dans un gouvernement comme le nôtre présentement, les élus du peuple peuvent être appelés à un double rôle : celui de dépositaires du pouvoir et celui de représentants du peuple. Or, s'il est évident qu'ils ne tiennent en définitif le pouvoir souverain que de Dieu, il n'est pas moins évident qu'ils tiennent certains pouvoirs de leurs concitoyens dont ils sont les mandataires.

Quoi qu'il en soit, on comprend maintenant le vrai sens de la théorie du *droit divin*, qu'il ne faut pas confondre avec certaine opinion propre à de Bonald :

« En disant que le pouvoir vient de Dieu, nous ne prétendons nullement que tel homme, telle famille, tel genre de gouvernement, ont été désignés par Dieu pour exercer la souveraineté. Le droit de gouverner, encore qu'il soit fixé par un fait humain sur telle tête, est de droit *naturel et divin* en ce sens que, nécessaire au fonctionnement de la société, il vient de la source de tout droit, de Dieu, et est garanti par Lui... Je sais bien que de Bonald a soutenu, dans sa théorie un peu confuse qui fait dériver *nécessairement* la souveraineté de la paternité, que la monarchie était la seule forme naturelle de la souveraineté, et que par conséquent elle était de droit divin, instituée directement par Dieu ; mais c'est là une opinion isolée, absolument inexacte et qui n'a été défendue par aucun catholique de marque, ni par Bossuet, qui, en dépit de son culte pour la monarchie absolue, se rallie plutôt à la théorie de Suarez, ni par J. de Maistre, qui se contente de mettre vivement en relief l'action providentielle dans l'établissement de la souveraineté... » (p. 193.)

Ce que l'auteur ajoute sur le *sacre* des rois achèvera de nous livrer toute sa pensée : « Je croirais volontiers, avec un canoniste remarquable de nos jours (Bouix), que dans la persuasion du moyen âge, attestée par les vieux rituels encore exempts de toute interpolation et de toute correction intéressée des légistes, le prince tenait, soit de l'élection, soit de l'hérédité, un droit initial à posséder la souveraineté, mais qu'il ne recevait que par le sacre le droit complet à son plein exercice : avant l'accomplissement de ce rite, il avait, pour nous servir d'une formule juridique, le *jus ad rem*, mais non le *jus in re* » (p. 195).

Autres opinions. — Bien d'autres opinions de l'auteur sur ces difficiles questions de morale sociale méritent d'être relevées. Il admet le droit à l'insurrection dans certains cas et à certaines conditions qu'il détermine très sagement (p. 212).

Il se déclare le partisan du *referendum professionnel* et même *communal*, mais il estime que le « *referendum politique* appliqué à un grand Etat est une dangereuse chimère » (p. 236).

Les questions suivantes sont moins controversées et moins brûlantes. L'auteur critique Montesquieu pour avoir plus ou moins méconnu l'unité dans la souveraineté en divisant le pouvoir. Il justifie la peine de mort. Il estime qu'un bon régime de la presse est à peu près impossible aujourd'hui (276).

Au sujet de la *liberté d'enseignement*, il déclare qu'en principe tout homme a le droit de communiquer la vérité (p. 280) ; il reconnaît simultanément et harmonise entre eux le droit des parents, celui de l'Etat et celui de l'Eglise.

Contrairement à Costa-Rossetti et aux Pères de la *Civiltà*, il pense que l'Etat peut, dans certainns cas, rendre l'enseignement obligatoire. Mais il répudie l'école neutre : l'enseignement confessionnel est le seul possible et légitime. Au sujet des rapports de l'Eglise et des Etats, relevons une longue réfutation du libéralisme (p. 328-349).

En ce qui concerne les relations internationales, il ramène à sa juste valeur le principe de non-intervention. Il stigmatise ainsi la politique contemporaine : « Force est bien de l'avouer, la politique contemporaine internationale est homicide, voleuse, menteuse, et elle viole effrontément ces préceptes du Décalogue qui forment le fondement du droit des gens : *Homicide point ne seras*, etc... Il me semble que le spectacle de pareils brigandages déguisés sous la pompe de beaux noms devraient rendre plus modestes les tenants du droit nouveau, Bluntschli et les autres » (p. 372-3). Il relève l'erreur de Montesquieu qui permet de faire la guerre à un voisin par le seul motif qu'il est puissant et en voie de progrès et d'agrandissement (p. 373).

Il répond aux allégations de Bluntschli qui a osé écrire ces lignes : « Les chrétiens étaient encore enclins, au moyen âge, à considérer les non-chrétiens comme des êtres sans droit aucun, et les papes ont généreusement accordé aux rois le droit de soumettre à leur domination toutes les nations ou Etats non chrétiens » (p. 376). Pour répondre à cette odieuse accusation, l'auteur n'a qu'à résumer l'enseignement des meilleurs docteurs, Bannez en particulier, qui traitèrent ces sortes de questions, lorsqu'elles se posèrent si impérieusement à la suite de la découverte du nouveau monde. La doctrine si humaine et si juste que l'Eglise proposa dès l'origine, n'a été que trop méconnue, depuis lors, par la plupart des Européens qui se sont répandus dans les diverses parties du monde.

Encore au sujet de la guerre, l'auteur observe que toutes les conditions de légitimité se trouvent réunies et au plus haut degré dans les croisades; il constate aussi que les droits des belligérants sont très vagues en simple droit naturel, mais qu'ils ont été déjà bien limités par l'Eglise et

le droit international. A ce point de vue, nous aurions aimé le voir démontrer l'injustice de l'annexion de l'Alsace-Lorraine. Enfin, il remarque, avec trop de raison, que les catholiques ne devraient pas abandonner aux protestants l'étude du droit des gens.

Nous omettons d'analyser le dernier livre, consacré surtout aux principes moraux de l'économie politique ; le fonds en a déjà été publié dans *le Pouvoir social et l'ordre économique*.

Terminons en disant que cet ouvrage nous semble l'un des plus subtantiels qui aient paru sur ces matières de morale et de droit naturel. Quoique dégagé de toute longueur et de tout appareil d'érudition encombrante, il ne le cède pas aux œuvres les plus documentées. L'auteur connaît sur chaque question les écrivains les plus compétents ; et, s'il reproduit parfois exactement leur doctrine, ce n'est jamais sans l'avoir éprouvée par lui-même avec une parfaite indépendance. Nous désirons qu'une prochaine édition soit complétée par une table détaillée et bien faite, qui permettra de consulter facilement ces deux volumes sur les questions si variées et si importantes qui y sont si bien étudiées.

III

Nous nous sommes borné ou à peu près, dans les pages précédentes, à faire connaître l'ouvrage du P. de Pascal, et le lecteur aura pu en apprécier le mérite, l'esprit et les tendances. Nous voici maintenant en présence de l'ouvrage du P. Maumus, qui, à beaucoup d'égards, peut être regardé tantôt comme une critique et tantôt comme le complément du précédent. Nous nous attacherons à le faire connaître avec la même impartialité, avant de proposer nos conclusions.

L'Eglise et la France moderne est dû au même esprit qui a inspiré naguère à l'auteur : *l'Eglise et la démocratie*.

Il fait dater de 1830 « la tentative de réconciliation entre la France moderne et l'Eglise » (xi). Les trois premiers chapitres sont consacrés ainsi à l'histoire du journal *l'Avenir*, dont l'existence, aussi retentissante qu'elle fut éphémère, semble ne dater que d'hier, tant les passions qui nous passionnent et nous divisent aujourd'hui étaient déjà brûlantes à cette époque. Le plus grand service peut-être qu'ait rendu l'*Avenir* à la France et à l'Eglise, c'est le coup mortel qu'il porta au gallicanisme, né dès 1302 sous Philippe le Bel, fortifié encore en 1439 sous Charles VII, aux Etats de Bourges, conservé plus ou moins à la suite du concordat obtenu par François Ier, en 1516. Plusieurs peut-être oublient trop aujourd'hui la dépendance étroite où l'Eglise de France était tenue par la royauté, qui disposait à son gré de tous les bénéfices : « la commende était une confiscation à peine déguisée (p. 37)... Il est facile de s'imaginer, poursuit l'auteur, quelle était la dépendance de l'Eglise de France à l'égard du pouvoir civil sous un roi tel que Louis XIV, et on ne s'etonne plus de la situation servile que nous révèlent les discussions qui devaient aboutir à la déclaration de 1682.

Fénelon avait un sentiment très vif des dangers de l'Eglise gallicane quand il disait : « On ne peut pas espérer que tous les rois, suivant l'exemple de Louis le Grand, en usent avec cette piété et cette sagesse qui font que, dans le choix des évêques, on tienne compte avant tout des égards dus à l'Eglise. Les autres souverains seront toujours prêts à préférer les hommes de cour, les intrigants et les ignorants aux personnes doctes et pieuses. Aujourd'hui, la situation des évêques est telle, qu'ils n'ont rien ni a espérér ni à craindre du Siège apostolique, et qu'ils attendent tout de la faveur des rois. Il n'y a presque plus rien aujourd'hui qui rattache les pasteurs au prince des pasteurs... Cette condition déplorable des choses spirituelles, que présage-t-elle pour les temps à venir, si des princes moins pieux sont un jour au pouvoir, sinon la rupture ouverte de la nation française avec le Saint-Siège. Je crains fort qu'il ne nous arrive ce qui est arrivé à l'Angleterre... ».

Grâce à Dieu, la France a toujours échappé au schisme qui la guettait; mais il ne faut pas oublier les dangers courus, qui peuvent se présenter de nouveau. Et n'est-ce pas un danger sérieux que l'opposition obstinée de quelques catholiques aux enseignements les plus formels du Saint-Siège ?

Naturellement, l'*Avenir* combattit la théorie du *droit divin* des rois et défendit l'opinion de Suarez et de Bellarmin, qui regardent le peuple comme le sujet du pouvoir et le transmettant par l'élection au souverain ou à d'autres chefs d'Etat.

Le P. Maumus traite ensuite des deux puissances religieuse et civile; il prouve rapidement que la première n'a jamais empiété sur la seconde, au lieu que celle-ci a fréquemment empiété sur la première. Le pouvoir religieux a empêché les désordres des grands et toutes les entreprises tyranniques d'atteindre à ces excès effroyables, dont le paganisme nous offre de si fréquents exemples.

Dans le chapitre V, l'auteur montre que la situation des catholiques après 1830, et les conditions particulières dans lesquelles ils durent défendre l'Eglise, sont sensiblement les mêmes qu'aujourd'hui. Comme eux, il faut nous placer maintenant sur le terrain constitutionnel et invoquer toutes les libertés de droit commun. L'auteur se réclame également ici de l'autorité des Parisis, des Dupanloup, des Louis Veuillot. Continuant l'histoire des luttes soutenues par les catholiques de France pour leur affranchissement, il rappelle qu'ils parvinrent à conquérir la liberté de l'enseignement secondaire par la loi de 1850. Le coup d'Etat les divisa ensuite malheureusement. Après la chute de l'Empire, le règne de Henri V parut probable et fut même imminent à un certain moment, comme l'a si bien raconté M. Chesnelong. Mais l'auteur ne croit pas que l'échec de cette restauration ait été un malheur. On aurait revu, sans doute, la première *alliance du trône et de l'autel*, qui aurait été fatale de nouveau à l'un et à l'autre : « L'Eglise, dit-il, aurait perdu en influence sur les âmes ce qu'elle aurait gagné en importance officielle, et quand bien même

Henri V n'aurait pas renouvelé Charles X, on aurait soupçonné en lui des tendances analogues. Aux yeux de la nation, le clergé eût été le séide d'un pouvoir fort discuté et l'Eglise serait devenue aussi impopulaire que le drapeau blanc (p. 144). »

Quoi qu'il en soit, la forme républicaine ne cessa de prévaloir de plus en plus ; et la position des catholiques devint fort délicate en face d'adversaires qui s'attachaient toujours à présenter le régime républicain comme incompatible avec l'Eglise et n'y réussissaient que trop bien : « Dans quelques années, on aura peine à le croire, dit à ce sujet le P. Maumus, mais personne ne me contredira quand j'affirme qu'à une époque encore très rapprochée de nous, les termes *catholique* et *républicain* semblaient être irréconciliables. Ce préjugé nous a fait un mal incalculable » (p. 145-6).

Ce fut pour conjurer ce mal, qui allait toujours s'aggravant, que Léon XIII publia sa fameuse encyclique à l'épiscopat et aux fidèles de France, du 16 février 1892 : « Il a parlé comme l'eût fait tout autre pape en de semblables circonstances, comme le fit Pie VI dans son bref du 5 juillet 1796 adressé aux catholiques de France. » Et le P. Maumus reproduit ce bref, remarquable, en effet, et qui n'a rien perdu de son actualité.

Principes de 89. Souveraineté nationale. — Dans les chapitres suivants l'auteur aborde des questions plus délicates encore, et tout d'abord celle-ci : Un catholique peut-il se déclarer partisan des principes de 89 ? — Il montre que ces principes, à condition d'être entendus convenablement, ne sont au fond que les principes émis déjà, mais vainement, aux états généraux de 1356-7, de 1484 et de 1614.

Pour ce qui est de la souveraineté nationale, on peut la soutenir en un sens, et alors cette doctrine s'oppose radicalement à l'erreur de Jacques I^er^, celle que réfuta Suarez. Ces idées doivent être rapprochées de celles que nous avons remarquées dans la *Philosophie morale et sociale* du P. de Pascal. Moins différentes au fond qu'elles ne le paraissent d'abord, elles sont inspirées cependant par des

tendances opposées. La souveraineté nationale entendue au sens chrétien signifierait simplement que le peuple a reçu de Dieu le pouvoir de choisir son chef dans certains cas. C'est dans ce sens qu'il faut corriger la *Déclaration des droits de l'homme.*

N'oublions pas d'ailleurs que les auteurs de la *Déclaration* n'étaient pas des athées : ils ne méconnaissaient point le pouvoir primordial de Dieu et ne pouvaient songer à le nier solennellement. Ainsi entendue, déclare le P. Maumus, « la souveraineté nationale est l'ancien droit public français. On ne saurait trop insister sur ce point, car l'oubli de l'histoire est une des causes les plus ordinaires des erreurs et des préjugés de notre temps.

« Disons donc, poursuit-il, que les évêques et les leudes réunis à Soissons (752) déposèrent le dernier des Mérovingiens, Childéric III, et élurent à sa place Pépin le Bref. A la mort de Louis V, un collatéral, Charles, duc de la Basse-Lorraine, réclama le trône *au nom de l'hérédité.* L'Assemblée de Senlis (987) après un discours d'Adalbéron, archevêque de Reims, disant que le trône *ne s'acquiert point par droit d'hérédité*, élut Hugues Capet. Le principe de la souveraineté nationale s'affirme donc de la manière la plus éclatante dès les premiers âges de notre histoire. Il est évident que les assemblées de 752 et de 987 n'appliquèrent pas le principe de la souveraineté nationale telle qu'on l'entend aujourd'hui quand le Congrès se réunit à Versailles ; mais les électeurs de Pépin le Bref et de Hugues Capet représentaient la nation selon le mode qui convenait à leur temps, et, à titre de représentants, ils agissaient au nom de la nation en lui donnant un chef (p. 198-9). »

Le P. Maumus rappelle ensuite : la grande ordonnance de 1357, qui faisait droit aux réclamations des états généraux tenus l'année précédente ; les états généraux de 1483-4, les plus remarquables de l'ancienne monarchie, qui sont les fidèles témoins de la tradition sur ce point de droit national ; les actes de la Ligue, qui revendiqua à son tour le droit populaire. Ce furent les états généraux de 1614 qui, les *premiers*, adoptèrent la théorie du droit divin des

rois. Elle a été réfutée par Suarez et Bellarmin. Mais ceux-ci, de même que les anciens théologiens et les anciens jurisconsultes, enseignaient, comme le déclare Rohrbacher, dans son *Histoire universelle de l'Eglise catholique, l'ancien droit français*, savoir : « que la souveraineté vient de Dieu par le peuple; que les rois ne sont pas irresponsables devant les hommes; que leur puissance peut se perdre et leurs sujets être déliés du serment de fidélité; que, dans le doute, c'est au chef de l'Eglise universelle à décider ce qui regarde la conscience » (p. 208). La théorie contraire fut inspirée, au dire du cardinal du Perron, par l'esprit calviniste. Vainement sontenue par les états de 1614, elle n'en resta pas moins la doctrine du parlement; mais, en exagérant le pouvoir royal, on ne fit que le compromettre.

Le P. Maumus expose ensuite dans les termes suivants l'ancienne doctrine : « D'après la théologie catholique, dit-il, la souveraineté, qui a sa source première en Dieu, réside dans la nation qui, en vertu de cette souveraineté *déléguée*, a le droit de choisir son chef, de limiter son pouvoir par une constitution, et d'adopter la forme politique qui lui convient. Cette doctrine est tellement certaine, les paroles des théologiens sont si claires et si précises, que le doute n'est pas possible » (p. 214). Et l'auteur cite à l'appui de cette déclaration, saint Thomas, Bellarmin, Suarez, etc., dont il reproduit et commente certains passages. Remarquons seulement qu'il faut prendre garde de rien exagérer en disant que le pouvoir réside dans la nation, parce qu'elle élit son roi ou ses autres chefs. La nation *désigne* ses chefs plutôt qu'elle ne leur confère le pouvoir. A coup sûr, si la nation peut être regardée comme le *sujet* du pouvoir ou de la souveraineté, c'est d'une manière imparfaite, car le pouvoir qu'elle transmet est de quelque manière au-dessus d'elle. La doctrine exposée ici par le P. Maumus ne détruit donc pas complètement celle que nous avons rencontrée dans la *Philosophie sociale* du P. de Pascal : elle doit plutôt la modifier. Ces deux auteurs représentent des tendances diverses, qu'il est possible d'accorder sans pouvoir les confondre. Naturellement chacun d'eux s'applique à montrer que son opinion ne diffère pas de celle de saint Thomas. Ces deux interprétations méritent d'être étudiées parallèlement.

Continuant d'expliquer la *Déclaration des droits de l'homme*, le P. Maumus la corrige sur certains points et la justifie sur certains autres. Il ne suffit pas de dire, par exemple, avec les auteurs de la Déclaration, que « la loi est l'expression de la volonté générale ». Le P. Maumus loue beaucoup la Constituante d'avoir donné l'égalité devant la loi; cette égalité avait été refusée aux états de 1614. Il fait remarquer, avec raison, que « l'égalité devant la loi, qu'il faut bien se garder de confondre avec l'égalité sociale, n'est nullement incompatible avec des privilèges accordés en vue du bien public, et dont le but est de provoquer l'émulation, le dévouement et le travail » (p. 233). Mais ce qu'il ajoute un peu plus bas appelle des réserves ou des explications : « Le mouvement de 89, dit-il, a donc profité au peuple aussi bien qu'à la bourgeoisie... » Il est trop évident, en effet, que la Révolution a été faite au profit de cette dernière.

Nous ne ferons que signaler quelques bonnes pages sur la liberté civile, la liberté des opinions, etc., dont la *Déclaration* a donné plus ou moins heureusement la formule. Dans le dernier chapitre, consacré au Syllabus, on retrouve les doctrines incontestées aujourd'hui parmi les catholiques. Si les doctrines précédentes n'offrent pas sur tous les points la même certitude, elles n'en sont pas moins remarquables et n'en méritent que plus de réflexion.

IV

Maintenant que nous avons exposé aussi fidèlement que possible les deux opinions principales qui se partagent aujourd'hui les philosophes catholiques sur l'origine du pouvoir, nous essaierons de les accorder dans une synthèse plus haute.

Chose singulière, soit le P. de Pascal, soit le P. Maumus, prétendent avoir pour eux la tradition et l'ensemble des anciens théologiens. Et, en effet, les opinions qu'ils défendent renferment des éléments communs ; elles ne sont récentes que par certaines restrictions qui rétrécissent peut-être la doctrine des anciens docteurs au lieu de la préciser et de la développer.

En quoi, en effet, diffèrent les opinions de nos deux auteurs ? L'un pense que le peuple ou la nation est le sujet originaire du pouvoir, et que c'est par le moyen de ce sujet, et non pas immédiatement, que Dieu donne le pouvoir aux souverains ou aux autres chefs, selon la forme de gouvernement acceptée par la communauté. L'autre pense, au contraire, que Dieu donne immédiatement le pouvoir aux souverains ou aux autres chefs, que le peuple peut bien désigner dans certains cas, à défaut des événements ou du cours naturel des choses, mais sans être jamais lui-même le sujet du pouvoir. On ne saurait donc prononcer dans cette hypothèse que *le peuple est souverain.* Il faudrait rejeter purement et simplement ce principe de 89 au lieu de s'attacher seulement à l'expliquer ou à le corriger.

Or il nous semble que ces deux opinions, vraies dans leur partie positive, mais fausses ou contestables dans leur partie négative, se concilient dans une doctrine supérieure, à la fois plus large et plus précise. En voici peut-être les formules :

1° Tout pouvoir vient de Dieu comme de sa première cause efficiente, formelle, suffisante et adéquate. Il le faut bien, puisque la société est naturelle et que l'homme est essentiellement sociable. D'autre part, aucun homme n'est absolument supérieur aux autres, et les volontés individuelles ni aucun contrat social ne suffisent à expliquer le pouvoir. Ici la théorie du droit divin est incontestable.

2° Tout pouvoir vient originairement du peuple comme de sa cause matérielle ou de sa cause efficiente secondaire et subordonnée, matérielle plutôt que formelle, inadéquate. Car, puisque la société est naturelle avec le

pouvoir, il faut bien que l'homme reçoive ce pouvoir en principe, par là même qu'il est créé. Les familles. les individus, les groupes naturels composent le corps social, ils sont la matière de la société ; ils en sont, à d'autres égards, la cause efficiente, car ils entrent dans la société avec leurs activités propres, leur volonté et leur liberté. Sur ce point et réduite à ces termes, la doctrine de Bellarmin et de Suarez n'est pas contestable.

3° Non seulement le peuple désigne, dans certains cas, son souverain, mais encore il lui *transmet* réellement le pouvoir ; il est le *sujet* imparfait du pouvoir, dont il désigne le sujet parfait ; il désigne le souverain et contribue à le constituer. Le texte si souvent allégué dans lequel Léon XIII déclare que le peuple *désigne* dans certains cas son souverain, ne nie point ce qui est affirmé ici. Léon XIII n'a point dit : le peuple *désigne seulement* le sujet du pouvoir, dans certains cas, mais il n'est d'aucune manière lui-même le sujet du pouvoir, et il peut se faire qu'un souverain règne légitimement sans aucun consentement originaire du peuple. Le Pape se borne ici à affirmer ce que tous doivent reconnaître, laissant le reste aux discussions des écoles.

4° A différents égards, Dieu et le peuple sont la cause *immédiate* du pouvoir. Dieu est la cause immédiate formelle ; le peuple est la cause immédiate matérielle ou du moins subordonnée.

5° Bien que tout pouvoir vienne du peuple, le pouvoir est néanmoins de quelque manière au-dessus du peuple (1). Car, de l'aveu de tous les théologiens, le pouvoir est *divin.* Or il ne serait pas divin, à proprement parler, si Dieu le donnait de telle sorte à la communauté, que celle-ci fut la cause principale et suffisante de la collation du pouvoir.

6° Donc, à différents égards, nous acceptons et nous rejetons la théorie de la souveraineté nationale et la théo-

(1) Nous ne saurions donc souscrire sans réserve ou sans explication à cette parole de Bannez : *Non habet majorem potestatem (princeps). sed eamdem quam habet respublica, siquidem ipsa respublica transtulit in eum suam potestatem.* (Cité par le P. Maumus, p. 220.)

rie du droit divin. Disons plutôt que les deux théories se limitent réciproquement et se concilient. Le souverain est tout à la fois dépositaire du pouvoir et mandataire par rapport à Dieu et par rapport au peuple; il est responsable devant Dieu et devant le peuple. Mais on ne peut prononcer qu'il n'est responsable que devant Dieu ou devant le peuple.

Nous expliquerons toute notre pensée par la comparaison suivante. Dieu confère le pouvoir comme il donne la vie à la première plante d'une espèce. Il n'a pas créé la vie à proprement parler, mais il l'a produite en se servant de la matière et de toutes les énergies qu'elle contient : affinité, chaleur, électricité, etc. Dieu seul est donc la cause principale, suffisante et adéquate de la vie dans la première plante. Mais la vie n'en est pas moins tirée de la matière de la plante; cette matière est le sujet de la vie, elle la contenait en principe et a contribué à la constituer par ses activités propres. A différents égards, Dieu et la matière sont donc la cause immédiate de la vie dans la plante : Dieu seul est la cause première, principale et adéquate; la matière n'est qu'une cause matérielle ou subordonnée. La vie de la plante est au-dessus de la matière, et cependant la plante n'a pas d'autre vie que celle qui a été tirée de la matière.

De même Dieu tire le pouvoir du peuple en se servant de ses énergies et en particulier de son consentement libre, qui est la plus haute de ses énergies morales. Dieu seul est la cause principale, suffisante et adéquate du pouvoir; mais le peuple en est le sujet imparfait, une cause immédiate et subordonnée, etc. On pourrait poursuivre la comparaison.

Avec la doctrine qu'elle exprime, elle s'accorde facilement, croyons-nous, avec les textes les plus autorisés des anciens docteurs, comme aussi ceux de Bellarmin et de Suarez. Et peut-être échappe-t-elle à certaines exagérations ou équivoques auxquelles peuvent donner lieu les deux opinions récentes ou rivales que nous avons présentées, l'une inclinant trop vers la théorie du droit divin, et l'autre

vers la souveraineté nationale. Avec la première, elle rappelle que le pouvoir est divin et plus grand que le peuple. Avec la seconde, elle rappelle que le pouvoir n'est constitué et ne devient un droit stable que lorsque le consentement national, implicite ou explicite, vient s'y ajouter. Les événements, les services rendus, l'*occupation* du pouvoir, surtout si cette occupation est nécessaire au salut public, peuvent bien préparer l'avènement du souverain; mais on peut exercer légitimement le pouvoir sans le posséder encore, de même qu'on peut garder un trésor trouvé, sans en être encore le propriétaire : seul le consentement de la communauté justifie le pouvoir dans le présent et pour l'avenir (1).

(1) Outre les ouvrages indiqués par le P. de Pascal et le P. Maumus, on peut consulter encore l'opuscule de M. Crahay, avocat à Bruxelles : *la Politique de S. Thomas*, dans la bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain.

LA PHILOSOPHIE

DE

M. DURAND DE GROS

Sommaire. — M. Durand de Gros. — Caractère général de sa philosophie. — Réfutation du positivisme étroit de Littré, de Comte. — Son subjectivisme ou criticisme. — Métaphysique et psychologie. Polyzoïsme. — Théodicée. Religions. — Morale et sociologie. Fouriérisme. — Encore sa métaphysique. — Hypnotisme et occultisme. Panpsychisme.

La réputation de M. Durand de Gros comme philosophe est établie depuis peu de temps. Fils d'un agriculteur distingué de l'Aveyron, il interrompit ses études médicales pour suivre son père, exilé en Algérie après le coup d'Etat du deux décembre, puis voyagea en Amérique, où les phénomènes de spiritisme et d'hypnotisme étaient alors fort remarqués. Voué à son tour à l'agriculture, il ne cessa de s'appliquer à la physiologie et aux autres connaissances qui l'avaient d'abord attiré. Auteur de divers ouvrages, dont les premiers furent publiés sous le pseudonyme de Philips (1) ; habitant la province et s'attaquant aux savants

(1) *Electrodynamisme vital ou les relations physiologiques de l'esprit et de la matière*, 1855 ; *Cours théorique et pratique de braidisme*, 1860. M. Durand de Gros a publié ensuite : *Essais de physiologie philosophique*, 1866, qui viennent d'être réédités ; *Ontologie et psychologie physiologique*, 1871, etc. Voir d'ailleurs notre *Histoire de la philosophie*, dans laquelle nous n'avons guère signalé M. Durand de Gros que comme hypnotiste, en paraissant le ranger,

les plus en renom : Littré, Claude Bernard, Renan, Taine, Broca, Charles Robin ; dépourvu de l'autorité que peuvent concilier de hautes relations scientifiques ou une chaire officielle et ne demandant pas non plus le succès à des ouvrages de vulgarisation, il lui était difficile de forcer l'attention du public.

On remarqua d'abord ses travaux sur l'hypnotisme. Après avoir refusé obstinément d'accorder la moindre attention aux récits de phénomènes occultes ou hypnotiques, qu'ils attribuaient à des illusions ou à des mensonges, les savants et autres expérimentateurs les plus renommés, les Charcot, les Bernheim, les Beaunis, etc., s'étaient enfin décidés à une étude sérieuse et méthodique. On s'aperçut alors que M. Durand avait marché le premier dans cette voie inexplorée et était arrivé vingt ans plus tôt à la plupart des conclusions qu'on signalait comme des découvertes. Nous avons dit ailleurs que M. Durand lui-même avait été devancé par d'autres hypnotistes, fort peu considérés en leur temps par le monde savant. Mais M. Durand avait peut-être sur eux cet avantage de s'être mieux autorisé de la science expérimentale et d'avoir cherché un terrain intermédiaire entre une science positive qui nie tout phénomène occulte miraculeux ou surhumain, et le spiritisme proprement dit, qui n'hésite pas à déterminer arbitrairement les causes de ces phénomènes.

Nous retrouverons, à la fin de cette étude, les idées de M. Durand sur ce point délicat de la *pneumatologie*. Mais nous voulons auparavant faire connaître sa philosophie. C'est elle qui nous intéresse le plus dans ses travaux, et c'est à elle qu'il est obligé de recourir pour essayer d'expliquer les phénomènes hypnotiques ou occultes. Nous l'étudierons surtout d'après son *Ontologie et Psychologie, études critiques* (1871) et *le Merveilleux scientifique* (1894).

A la considérer dans sa forme, la philosophie de M. Durand peut être qualifiée de nouvelle et même d'originale. On verra bien vite cependant qu'elle réunit des éléments déjà anciens et parfois peu compatibles entre eux : le monadisme, l'idéalisme, l'évolutionnisme, le monisme, le panthéisme psychiste ou plutôt l'athéisme psychiste, le fouriérisme. Comment l'auteur essaie-t-il d'associer tous ces éléments inconciliables, nous essaierons de le dire. Mais il est déjà trop visible que cette philosophie d'ailleurs si curieuse, qui a eu le mérite de s'opposer à plusieurs des théories fausses les plus fameuses qui ont prévalu au cours de ce siècle, ne contient pas mieux qu'elles la vérité, et qu'elle est une des formes innombrables et contradictoires où se complait la libre pensée.

mais à tort, parmi le commun des positivistes. Cf. sur ce sujet l'article de M. Parodi : *l'Idéalisme scientifique : M. Durand de Gros* (Revue phil. févr.-mars 1897).

Il est juste toutefois, en commençant, de louer M. Durand d'avoir combattu vigoureusement et de bonne heure le matérialisme médical et prétendu scientifique, comme aussi le positivisme étroit de Comte et de Littré, qui prévalaient vers 1870. Il remarquait fort bien, dès cette époque, que le positivisme ne peut rompre qu'en apparence avec la métaphysique : « Le positivisme a beau mettre la métaphysique à la porte de la science, écrivait-il, elle y rentre par toutes les fenêtres » (*Ontologie*, p. 1). Il en est de la métaphysique comme de la prose : on ne peut que choisir entre la bonne et la mauvaise. Esquissant ensuite le rôle de la métaphysique, il ajoutait : « C'est elle qui ordonne l'économie de toute science spéciale, qui définit son objet et son but, qui lui trace son programme, qui précise et affermit ses notions fondamentales ; c'est elle en un mot, qui lui apporte la méthode, autrement dit l'ordre et la lumière, l'unité et la vie. Et d'ailleurs, je le répète, bannir de la culture scientifique cette métaphysique positive pouvant seule faire couler une sève abondante et riche dans toutes les branches du savoir, c'est livrer l'arbre à l'envahissement du galimatias philosophique, gui parasite qui l'infeste, le dessèche et l'étouffe. »

Nous souscrivons à ces paroles, qui vengent la métaphysique du reproche d'obscurcir le savoir humain au lieu de l'éclairer. Cependant nous remarquerons déjà que la métaphysique de M. Durand paraît se confondre avec la

logique et qu'ainsi il ne combat le positivisme étroit de Comte et de Littré que pour tomber dans celui de Stuart Mill et de Spencer. Nous le verrons mieux plus loin, en constatant le vide et les contradictions de cette métaphysique, plus formelle que réelle ; et ceci nous excusera peut-être d'avoir paru compter M. Durand parmi les positivistes.

Sa réfutation du positivisme étroit de Littré et de Comte n'en est pas moins remarquable, bien qu'il soit nécessaire de la compléter. Il y a, dit-il d'abord, de l'aveu même des positivistes, une science générale à laquelle aboutissent toutes les sciences particulières. Or la métaphysique n'est pas autre chose que cette science générale. — Il est vrai que ceci peut paraître équivoque. Bien que toutes les sciences particulières aboutissent de quelque manière à la métaphysique, celle-ci ne consiste pas précisément et principalement dans des généralités scientifiques. Comte lui-même a cherché à constituer ainsi sa *philosophie positive*, et M. Spencer a écrit un gros volume sur les *Premiers principes* : pas plus l'un que l'autre cependant n'a abordé la métaphysique proprement dite.

Les arguments suivants sont meilleurs. Il y a, dit-il, une *ontologie*, ou science de l'être en général. En effet, il y a une science de l'*animal* en général (zoologie), de la *plante* en général (botanique) et, par-dessus les deux règnes, il y a une science du *vivant* en général (physiologie), etc. Donc, en remontant toujours, il peut y avoir une science de l'être en général.

De même, quoi qu'en disent les positivistes, il y a une science de l'*absolu ;* car le relatif le suppose et le révèle avec lui de quelque manière : il y a donc une métaphysique. On ne peut rejeter tout apriorisme ni la *méthode déductive*. Qui n'admet cette méthode dans les mathématiques, c'est-à-dire dans les sciences qui s'imposent le mieux par leur genre d'évidence ? Et si on l'admet dans les mathématiques, pourquoi la rejeter ailleurs ?

M. Durand remarque fort bien encore la contradiction où tombent Littré et Comte, qui disent, d'une part, que les sciences les plus abstraites et les plus générales sont

les premières à se constituer, et, d'autre part que les sciences spéciales tendent vers la science générale qui les couronne toutes. — Remarquons ici qu'on peut très bien maintenir cette double affirmation dans la théorie de l'origine des connaissances d'après les scolastiques ; mais la contradiction est inévitable si l'on ne fait dériver que des sens toutes les connaissances.

Bref, d'après M. Durand, le positivisme de Littré est « une véritable Béotie philosophique » ; et l'on conçoit, après de si fortes expressions, qu'il s'indigne et proteste de se voir comparé aux positivistes. Néanmoins il n'a rompu lui-même qu'imparfaitement, comme nous l'avons vu, avec le principe du positivisme. Il prend parti pour le positivisme anglais contre celui de Comte et de Littré dans la question de l'évolution et de la transformation des espèces (1) : il tient que la vie est réductible aux forces inorganiques (p. 25). Il est vrai qu'à ses yeux la matière, avec ses propriétés et ses forces, se résout en âmes ou en monades : il ne paraît donc adhérer au matérialisme qu'en supprimant la matière. Ainsi ses erreurs sont limitées par d'autres, qui les compliquent sans pouvoir les corriger.

On souscrirait volontiers à telles déclarations favorables aux droits de la raison : « La méthode, dit-il, par exemple, doit être universelle, à la fois expérimentale et rationnelle. » Il définit la métaphysique : « la connaissance des causes fondamentales et des principes universels. » Il reconnaît qu'elle fonde toutes les connaissances. Comme l'a montré Stuart Mill, ces mots : *être*, *substance*, *cause*, *principe*, *loi*, etc., servent d'appui à toutes les connaissances de même qu'au langage. — Mais on sait que Stuart Mill, malgré ses aveux favorables à la métaphysique, ne franchit pas les limites de la pure logique. Or M. Durand de Gros lui aussi, paraît ramener toute la métaphysique à une méthode universelle, à une logique générale.

(1) Comte et Littré, en effet, on ne doit pas l'oublier, rejettent le transformisme ; et Comte l'a même réfuté longuement dans son *Cours de philosophie positive*.

Il incline évidemment au subjectivisme, s'il n'y adhère tout à fait. A cet égard, il se rattache à l'école criticiste. Il se flatte de concilier l'idéalisme et le sensualisme. Au premier il accorde « que la substance et la forme de toutes nos idées appartiennent uniquement au sujet, à l'être qui pense, et, ajoute-t-il, il en est de même des sensations » (p. 37). Il est persuadé, comme d'ailleurs la plupart des modernes en dehors des scolastiques, que la connaisssance porte sur le sujet avant de porter sur l'objet, ce qui rend insoluble le problème de la certitude. Et cependant le subjectivisme se réfute très bien, il l'indique lui-même (p. 60), par l'irréductibilité de la matière ou de l'étendue à la pensée. Certainement la matière est objective à la pensée qui la connaît. Seulement, M. Durand supprime la matière en supposant qu'elle peut être constituée par des monades.

Nous touchons ici à ce qu'on peut appeler sa métaphysique. Son monadisme est analogue à celui de Leibniz, moins la monade suprême et créatrice. Dès lors il croit supprimer l'objet du débat entre les matérialistes et les spiritualistes : ni les uns ni les autres n'auraient compris ce qui les sépare — Mais, s'il est vrai que plusieurs aient mal posé la question, il n'en est pas de même de tous. Oui ou non, la meilleure partie de nous-mêmes, celle qui pense et veut librement, est-elle séparable de nos organes, quelle que soit la composition de ceux-ci ? Si on l'admet, on est spiritualiste ; si on le nie, on ne l'est pas. Si tout en le niant, on admet la distinction susbtantielle de l'âme et du corps, des sens et des organes, on est sensualiste ; le matérialisme descend plus bas encore, en affirmant que la pensée est une qualité ou un acte de la matière.

M. Durand de Gros parle tantôt comme les spiritualistes, et tantôt comme leurs adversaires, en soumettant outre mesure l'âme raisonnable qui est en nous à l'influence de l'organisme. Il refuse d'admettre la théorie purement mécanique de la sensation ; il montre l'unité et l'indivisibilité du principe qui en nous perçoit et sent, sans tomber précisément dans le spiritualisme exagéré de Descartes ; il voit bien que les facultés et les désirs sont dans l'âme

même ; telle critique de l'explication de la folie par Littré est aussi péremptoire que piquante. Mais M. Durand réussit mieux à réfuter ses adversaires qu'à établir ses propres théories.

Celle du *polyzoïsme* est étrange. D'après cette conception, l'homme serait comme un polypier, une ruche, ou plutôt comme un aggloméré de monades en nombre incalculable, parmi lesquelles une monade centrale, la seule qui soit notre moi normal. Ceci nous rappelle certaines hypothèses de Leibniz, de Herbart, de Van Helmont. Celui-ci avait multiplié les *archées*, de même que M. Durand a multiplié les *moi*. Plus d'un philosophe a multiplié les âmes dans l'homme, pour expliquer le composé humain avec sa variété et ses contradictions plus ou moins réelles. Toutes ces vaines hypothèses sont détruites par l'évidence de l'unité naturelle et substantielle du composé humain. Quoique nous n'ayons conscience de nous-mêmes que par les plus hautes facultés, et que bien des choses qui nous sont le plus intimes échappent à notre regard dans notre âme, de même que dans notre corps, rien cependant n'y est étranger à notre personne. Celle-ci peut être diminuée, disons même détruite par la mort; mais nous ne pouvons cependant devenir un autre; l'esprit qui est en nous ne peut se dissoudre ni informer d'autres corps pour composer d'autres individualités. Or c'est ce que suppose M. Durand ; il ouvre ainsi la porte à toutes les fantaisies du spiritisme et de la métempsycose. Mais il faut écouter l'exposé de cette curieuse théorie : « A mes yeux, dit-il, l'*unité physiologique* d'ensemble que nous nommons l'*organisme*, embrasse une multitude d'*unités psychiques* élémentaires, une multitude de *moi*, correspondant à ses innombrables centres nerveux... Je soutiens (ce principe) sous le nom de *polyzoïsme* » (p. 91-2) — « C'est à l'encontre de tous nos maîtres en physiologie, matérialistes ou spiritualistes, organicistes, vitalistes ou positivistes, que j'ai affirmé le premier, et hautement, la proposition suivante : *L'organisme humain, est une association d'unités animales distinctes, individuellement pourvues de tous les éléments essentiels de la*

vie, mais groupées en un ensemble hiérarchique et harmonieux sous la direction suprême d'un chef (p. 151).

Sans recommencer une critique trop longue et que nous avons indiquée, remarquons seulement qu'il est impossible d'expliquer la *conscience* dans cette théorie du *polyzoïsme* ou du *polypsychisme*. Dans l'hypothèse de l'*harmonie préétablie*, de Leibniz, on conçoit encore que la monade centrale connaisse plus ou moins toutes celles qui lui sont associées ; mais M. Durand n'admet rien de tel. Comment dès lors la monade centrale connaîtra-t-elle les autres, et comme ne formant qu'un même tout avec elle-même? En définitive et au prix de mille contradictions, M. Durand sacrifie le moi humain, le principe intellectuel, responsable et indivisible qui est en nous, pour ne faire de l'homme qu'un agrégat uni, on ne sait comment, dans une même conscience, un même sujet, un même principe d'action. Aussi arrive-t-il à des déclarations comme celle-ci : « c'est l'organisme humain qui fait de notre âme une *âme humaine ;* c'est l'organisme du singe qui fait de l'âme de cet animal une *âme de singe*, comme c'est encore l'organisme de l'enfant qui fait l'*âme d'enfant*, etc. » (p. 144.)

On se demande ce que peut bien devenir l'immortalité de l'âme dans ce polyzoïsme. M. Durand la dénature, s'il ne la supprime pas. Il distingue en effet l'immortalité *substantielle* et l'immortalalité *formelle*. La première est l'immortalité de chaque monade prise en elle-même ; la seconde est l'immortalité de la forme organique ou de l'agglomération où cette monade est présentement engagée. Or, il est évident que M. Durand ne peut affirmer que l'immortalité substantielle : notre âme ne serait donc pas plus immortelle qu'un atome d'oxygène ou d'hydrogène, dans l'hypothèse de la permanence individuelle de l'atome, à travers toutes les compositions. Rien ne se crée et rien ne se perd : il en serait des âmes comme des éléments du corps. Quant à une immortalité formelle, celle de la personne, telle par exemple que les spirites se la figurent, M. Durand la regarde comme une hypothèse irréfutable et rendue plus ou moins probable par les religions et les expériences de

phénomènes surhumains : « Qu'on ne se fasse pas d'illusion de part ni d'autre, dit-il : l'immortalité de la personne humaine est une hypothèse qu'aucun raisonnement tiré de nos connaissances positives proprement dites ne peut faire passer à l'état de vérité prouvée ni faire condamner non plus en dernier ressort comme une erreur ; c'est une question qui, jusqu'à présent, reste ouverte.. » (p. 317) — « J'ose le déclarer, dit-il ailleurs en parlant du même sujet, c'est là une hypothèse qui se présente appuyée sur des présomptions analogiques, sur une sorte de vraisemblance séduisante, sur une apparence de *naturel*, et, de plus, sur des allégations de faits observés, allégations que l'état actuel de la physiologie mentale n'autorise plus à rejeter sans examen ; je dis enfin que c'est une hypothèse respectable, digne d'être sérieusement discutée... » (p. 148). Au reste, M. Durand ouvre volontiers devant nous les perspectives féeriques d'une évolution infinie et toujours recommencée ; son système est une sorte de *palingénésie* universelle : « Je me figure, écrivait-il à M. Parodi, que chaque âme a passé par tous les organismes possibles, et passera par tous les organismes possibles un nombre infini de fois (1). »

Ces opinions si favorables au spiritisme et à un certain spiritualisme exagéré, plus ou moins renouvelés l'un et l'autre des alexandrins, n'excluent pas du tout une sorte de sensualisme. Nous avons vu que, d'après M. Durand, les discussions entre les spiritualistes et les matérialistes n'ont pas de sens ; la question du libre arbitre lui paraît être exclusivement du ressort de la médecine ; et la raison qu'il en donne, c'est que les médecins ont à juger des cas d'aliénation mentale. — Il est facile de répondre que tout en jugeant des conditions physiologiques du libre arbitre, les médecins n'ont pas à établir comme tels son existence ni à étudier sa nature. Ce domaine est essentiellement philosophique. Mais M. Durand, qui recommande avec raison l'étude de la philosophie aux physiologistes et se plaint de leur ignorance sur ce point, commet une grave

(1) *Revue phil.*, mars 1897, p. 294.

confusion quand il prononce que sans médecine il n'y a pas de psychologie, et que sans psychologie il n'y a pas de médecine (192). Il prétend même que, sans la médecine, il n'y a pas d'ontologie : toute science se ramènerait ainsi de quelque manière à la physiologie. Il va sans dire qu'il affirme la correspondance rigoureuse des états de l'âme et de ceux du corps (p. 63) : « Le matérialisme n'a point tort non plus, dit-il, quand il soutient de son côté, au nom de l'observation scientifique, que l'état de l'âme est solidaire de l'état du cerveau, que les modifications mentales coïncident avec des modifications somatiques et en dépendent rigoureusement. » — Mais il est évident que si les organes conditionnent tous les actes de l'esprit, ils n'en sont point pour cela la mesure et ne leur assignent point surtout leur direction. Les mêmes images peuvent servir aux idées et aux raisonnements les plus contraires ; les mêmes passions, les mêmes éclats de colère et d'indignation peuvent être mis au service des causes les plus diverses, les unes bonnes, les autres mauvaises; les mêmes tempéraments sont susceptibles de servir aux plus grands vices ou bien, au contraire, aux plus grandes vertus.

Nous entrevoyons déjà quelle sera sa morale.

Mais il faut remarquer auparavant sa théodicée. Hélas! elle n'est pas moins nulle que celle des positivistes. Avec eux, par exemple, il supprime la question de l'existence de Dieu. Entre les athées et les théistes il n'y aurait que des différences de mots. Et en effet, si tel théiste prétend définir Dieu à la manière de Renan, confondant la divinité avec l'idéal ou l'être en général, on peut dire que ce théiste est en réalité un athée, malgré le titre qu'il usurpe. Il est vrai encore que les erreurs sur Dieu sont innombrables et que l'on a couvert de ce nom adorable les êtres et les concepts les plus disparates, depuis les fétiches immondes jusqu'à l'idéal de l'artiste et du philosophe, en passant par tous les éléments et toutes les forces de la nature. Mais il reste ceci qu'il y a un même concept général de Dieu qui répond à toutes les religions : celles-ci, en effet, si elles méritent ce nom, s'accordent à reconnaître que l'homme est

subordonné à un être supérieur et intelligent, à qui sont dus des hommages et des prières. Or, nier cette vérité fondamentale, c'est se ranger parmi les athées ou, si M. Durand le préfère, parmi les panthéistes. C'est, en effet, une sorte de *panthéisme psychiste* ou d'*athéisme psychiste* qu'il professe en définitive. Mais il faut l'entendre lui-même sur cette grave question : « Oui, affirme-t-il, c'est seulement de l'*Un*, c'est seulement d'une personne, c'est seulement *ab ideis et voluntate entis necessario existentis*, que peut naître toute impulsion première amenant un changement quelconque dans les choses établies au sein du temps et de l'espace. Mais cet *un*, cet être simple, cet *ens necessario existens*, n'est pas seul, unique, singulier, individuellement parlant, ne vous y trompez pas ! Non, car il est en nombre infini, en nombre sans limite; il remplit tout de ses multiples; il est l'élément infinitésimal de la substance, l'atome absolu, la *monade*, comme disait Leibniz, le *centre de force*, comme disait Faraday...; il est la *force simple* dont toute parcelle de matière est intégralement formée, suivant la philosophie de nos physiciens du jour. Et maintenant ce principe n'est autre que le νοῦς... d'Anaxagore; de telle sorte que tout est Dieu; mais ce n'est plus l'illusoire matière qui est ce Dieu, c'est l'esprit, c'est l'âme, c'est le *moi*, se répétant à l'infini et comprenant tout.

« Ceci est le *panthéisme spiritualiste* ou *pan-psychisme*, qui est le nôtre, et qui est foncièrement d'accord avec saint Paul (!), saint Jean (!), saint Thomas (!) et les théologiens réputés les plus orthodoxes (!)... » (p. 333-4). On voit que l'auteur s'abuse étrangement sur la doctrine de nos grands théologiens et des scolastiques. L'ouvrage se termine par une déclaration non moins panthéistique : « L'*un* est partout, l'*un* est tout; et ceci, dit sans métaphore, signifie que l'Univers entier, que toute la substance se résout en *uns*, autrement dit en *Monades*, en *centres dynamiques*, en *centres psychiques*, en chacun desquels réside entièrement l'éternelle essence, l'universelle loi, la cause infinie ».

En définitive, M. Durand suppose une infinité de mo-

nades, passant par un nombre infini de phases de développement, et il nie la monade absolument suprême. Obligé par là de méconnaître la valeur des preuves de l'existence de Dieu, il va jusqu'à penser, par exemple, que l'unité, la finalité et la beauté du monde ne démontrent pas une cause première souverainement intelligente, parce que cette unité, cette finalité, cette beauté, avec l'ordre universel dont elles sont l'expression, seraient purement subjectives : elles seraient dans notre intelligence et non pas dans les choses. Même en lui accordant cette prétention absurde, il resterait que l'existence du monde contingent démontre l'existence de l'Etre nécessaire.

Ses vues sur les religions sont d'accord avec cet athéisme et ces préjugés évolutionnistes. Vers le même temps que M. Spencer, et même un peu avant lui, il pensait que la nécrolâtrie avait été la première forme religieuse : le fétichisme, regardé par Comte comme la forme primitive, serait né plus tard, ainsi que le culte de la nature. Sa critique des opinions contraires est curieuse et ne manque pas de force. Mais toutes sont démenties, avec la sienne, par l'histoire la plus authentique, qui nous représente toujours le polythéisme et les autres superstitions jusqu'au fétichisme comme des dégradations du monothéisme primitif.

Il faut se demander maintenant quelle morale pourra bien reposer sur cette religion et sur cette philosophie. Sans cause première il n'y a plus de fin dernière, ni de sanction, ni même d'obligation véritable. On ne sera donc pas étonné que M. Durand essaie de fonder sa morale sur les sciences naturelles : « Hors de la morale et de la religion scientifiques, dit-il dans *le Merveilleux scientifique*, pas de salut ! » (p. 323). Cette devise était la sienne il y a trente ans et il n'en a pas changé depuis. On a pu assister cependant, au cours de ces quinze dernières années, à la faillite de la morale athée et prétendue scientifique. Cette faillite est si lamentable que des libres penseurs comme M. Fouillée commencent à ouvrir les yeux (1). M. Durand re-

(1) Voir son récent article dans la *Revue des Deux-Mondes;*

tarde ici de beaucoup, au lieu d'être en avance sur son époque.

Au reste il réfute très bien la morale de Renan et autres idéalistes qui prétendent conserver l'ancienne morale du dévouement et du devoir en détruisant sa base, qui est l'existence de Dieu, fin dernière et suprême législateur, dont la voix réveille un écho dans la conscience : « Si les attaques purement négatives que l'éminent professeur du Collège de France dirige avec tant d'ardeur contre le dogmatisme religieux parvenaient à ruiner cette puissance dans le cœur des hommes, dit-il, M. Renan aurait ruiné du même coup le prestige de la morale et rompu le lien des sociétés » (p. 322, *le Merveilleux scientifique*).

Rejetant l'ancienne morale, celle qui impose le renoncement, M. Durand paraît se rallier à celle de Rousseau ou plutôt de Fourier, dont il est le fervent disciple. C'est donc sur la satisfaction et l'équilibre de toutes les passions également satisfaites qu'il prétend établir la morale individuelle et sociale. Il exalte Fourier non seulement comme sociologue, mais encore comme psychologue et métaphysicien. Il écrivait dans une lettre au Dr Barrier : « L'esprit de Fourier qui, quant à la hauteur et l'immensité du point de vue, semble n'avoir pas trouvé d'égal, si ce n'est dans Aristote et Leibniz peut-être, avait aussi cette profondeur qui plonge au fond de l'abîme métaphysique : un tel esprit n'eût point été satisfait s'il n'eût donné à ses créations psychologiques et sociologiques la sanction de la science de l'ordre universel, la sanction de l'absolu. Il embrassa dès lors dans son entier le cycle de la science et de la philosophie et atteignit à tous les confins du monde de la pensée » (p. 133, *Ontologie*). Il est vrai que cette lettre enthousiaste date d'une trentaine d'années.

Et puis M. Durand est par trop accommodant en métaphysique. Il détruit cette science par plus d'une contradic-

M. Fouillée ignorait moins que personne cependant toutes les raisons alléguées en faveur d'une morale scientifique. Rappelons que son gendre Guyau, a écrit l'*Essai d'une morale sans obligation ni sanction.*

tion, ou partage l'abstention métaphysique des positivistes, avec lesquels il se flattait d'avoir rompu. Qu'est-ce, en effet, qu'une *monadologie* sans monade suprême? Qu'est-ce qu'une monadologie où toutes les monades en nombre infini sont identiques virtuellement et passent par toutes les phases possibles un nombre infini de fois? Ces concepts sont contradictoires. Et puis, si ces monades sont *indiscernables*, au fond, elles se confondent en réalité dans une seule monade. Et de fait M. Durand parle parfois d'une substance-principe (p. 65), d'un atome absolu, etc. Mais il paraît ailleurs n'accorder à toutes les monades qu'une unité logique et maintenir un nombre infini de *moi* évoluant sans fin. Qu'on se souvienne de sa psychologie et du *polyzoïsme* en particulier.

Ici nous touchons à l'hypnotisme et à l'occultisme. M. Durand a eu le mérite bien avant les Charcot, les Bernheim, les Richet, de penser que les savants ne devaient pas refuser à priori d'étudier les faits merveilleux, miracles vrais ou prétendus. Rien n'est plus contraire, en effet, à l'esprit scientifique, que cette négation prétentieuse où se renfermaient naguère Littré, Renan et les rationalistes. M. Durand n'a pas de peine à le montrer. Il se pose donc avec nous ces grandes questions : Le monde occulte existe-t-il? Quelles lois le régissent? Quels êtres sont soumis à notre observation? Quels liens y a-t-il entre ce monde et le nôtre? Comment distinguer les phénomènes vraiment occultes des illusions et autres vaines apparences? Là se résume le programme de la science du merveilleux, nous dirions aussi de la mystique. Mais, avant de le remplir, il faut se créer une méthode, préciser les notions d'*âme*, de *corps*, d'*esprit*, de *matière*, de *psychique*, de *physiologique*, etc. Malheureusement M. Durand est loin d'apporter la clarté dans toutes ces notions fondamentales. Nous l'avons bien vu quand il prétendait, par exemple, qu'il n'y a guère que des malentendus entre les spiritualistes et les matérialistes.

En définitive il émet une série d'hypothèses, assez fantastiques, qui seraient rendues plus ou moins probables

par les expériences d'hypnotisme et d'occultisme. Voici les quatre principes de ce *panpsychisme :*

« I. Il n'existe qu'une première essence, qu'un principe et qu'un moteur premiers dans l'univers, c'est la force consciente ; c'est une force constituée par les propriétés de sentir, de penser et de vouloir, et, pour employer un terme consacré par l'usage, c'est l'âme, ce sont les âmes, et tout ce qui se manifeste en est, ou en est formé.

« II. L'âme, élément et moteur universel, est elle-même sa loi, et cette loi, adéquate à la raison, est une loi absolue et inviolable des choses, c'est la loi rationnelle, c'est la mathématique, c'est le logos « qui était au commencement, « qui était en Dieu et qui était Dieu », suivant la remarquable formule de saint Jean...

« III. Toutes les âmes sont *essentiellement* égales : elles diffèrent seulement dans leurs manifestations actuelles, et cette différence extrinsèque tient tout entière au mode d'agrégation et à l'importance fonctionnelle des agglomérations organiques ou organismes dont elles sont respectivement, et pour le temps actuel, les centres directeurs.

« IV. Les organismes, distribués par ordres progressifs d'après leur développement et leur importance, forment une hiérarchie qui s'étend à l'infini, et dont toute âme est appelée à occuper successivement tous les degrés » (p. 314-5 *le Merveilleux scientifique*).

Evidemment tous nos lecteurs chrétiens savent ce qu'il faut penser de ces hypothèses : ils savent par la révélation mieux encore que par la philosophie ce qu'est le monde surhumain et le rôle qui nous y est réservé. Mais il est intéressant de voir quelles solutions hasarde un esprit remarquable et curieux des choses d'outre-tombe.

Ce que nous louons ensuite sans réserve chez M. Durand c'est la franchise courageuse avec laquelle il attaque les négateurs obstinés de l'occultisme, tout en avouant que les rêveries du spiritisme ne sont point justifiées. Il rappelle une série de faits de plus en plus extraordinaires et parfaitement constatés (écriture automatique, révélation des pensées d'autrui par ce moyen, etc.), qui obligent les expé-

rimentateurs consciencieux à ne plus se contenter d'alléguer pour explication de ces phénomènes les actes réflexes et autres causes purement physiologiques : décidément il faut recourir à des causes supérieures. Bref, il y a des esprits. Seulement ces esprits ne sauraient être des *moi* humains, des personnes humaines en voie de transformation, comme le prétendent les adeptes du spiritisme : la nature de l'homme et sa personnalité ne le comportent pas. Il est curieux néanmoins de voir comment une science qui cherche à s'affranchir des croyances chrétiennes est amenée précisément sur les confins des pratiques les plus extraordinaires et, disons même, les plus superstitieuses. Car l'hypnotisme et l'occultisme auquel il se lie avec tant de facilité induisent à créer une religion fausse, une espèce de *nécrolâtrie*, analogue à celle que M. Durand place à l'origine des sociétés.

Nous terminerons là cette analyse critique. Tout en rendant hommage à la curiosité scientifique de l'auteur et au caractère inventif qui distingue ses travaux, nous sommes obligé de constater combien la philosophie qui répudie la foi chrétienne est réduite aux contradictions et à l'impuissance. Elle se meut dans un cercle fatal où des vérités particulières alternent avec de graves erreurs ; elle ne parvient jamais à désagréger les unes des autres. M. Durand a défendu un certain nombre de vérités contre des adversaires de marque, mais il n'a pu en former un système ; car, de son propre aveu, ses conclusions sur les sujets les plus graves ne sont que des hypothèses.

QUESTIONS
DE MORALE & D'ÉDUCATION

A PROPOS DE CONFÉRENCES PÉDAGOGIQUES DE M. BOUTROUX

Sommaire. Instruction et éducation. Rôle du professeur. — Les systèmes de morale. — L'absolu dans la morale. — Morale hellénique. — Morale chrétienne. — Erreurs sur Luther, sur J.-C., etc. — La croyance donnée pour base à la morale. — Morale moderne ou scientifique. Critique. — L'ascétisme et la morale chrétienne. — Le pessimisme. — Les motifs de l'étude.

M. Boutroux, professeur d'histoire de la philosophie moderne, à la Sorbonne, est bien connu par ses opinions kantiennes et néo-criticistes. Nous remarquerons aujourd'hui ses théories sur la morale et l'éducation. Elles nous sont offertes ou plutôt indiquées dans une série de conférences faites à l'école normale supérieure des institutrices de Fontenay-aux-Roses (1). Cette circonstance, qui excite notre curiosité, nous révèle déjà quelles tendances prévalent dans la pédagogie officielle.

Les trois premières conférences portent sur la morale hellénique ou esthétique — la morale chrétienne ou religieuse —, la morale moderne ou scientifique ; la quatrième a pour objet le pessimisme ; la cinquième traite des mobiles de l'étude. Nous ne faisons que signaler la sixième, consa-

(1) In-8, xxiv-116 p., 1895.

crée à la lecture à haute voix. Les trois premières, avec l'avant-propos, attireront surtout notre attention.

Sur bien des points nous pouvons partager ou à peu près les jugements de l'auteur. Avec lui, nous reconnaissons que l'instruction est par elle-même indifférente au point de vue moral : elle est, selon le mot d'Esope, comme la langue, la meilleure ou la pire des choses, selon qu'on s'en sert pour le bien ou pour le mal. L'instruction est donc parfaitement distincte de l'éducation. Celle-ci a ses principes propres et veut être poursuivie directement. Cependant, les rapports de l'une avec l'autre sont trop fréquents et trop intimes pour que le professeur puisse se renfermer dans l'instruction. Il donnera donc l'éducation, mais par l'instruction même. Il s'attachera aux matières d'enseignement qui se rapportent plus directement aux mœurs : l'histoire, la littérature, les maximes lui fourniront d'excellents moyens de culture morale. Il y joindra l'exemple... — Tout cela est juste, mais suppose, chez le maître, des convictions morales franches et bien arrêtées, disons même un système complet. Or, selon M. Boutroux, tous les systèmes de morale sont incertains en eux-mêmes. Avec les néo-criticistes, il substitue donc la croyance ou une certitude toute subjective à l'évidence de l'objet et à la certitude proprement dite. Il est vrai que sa défiance paraît d'abord ne s'adresser qu'aux systèmes de morale trop personnels et même incompréhensibles ; mais, en réalité, elle atteint toute doctrine fondamentale :

« Sans parler de la difficulté, pour des intelligences encore peu exercées, dit-il, de comprendre ces savants systèmes, qui oserait attribuer à l'un d'eux une certitude permettant d'en rendre l'enseignement obligatoire?.... C'est un fait indéniable que ces principes : devoir, bonheur, dignité, droit, liberté, plaisir, intérêt, solidarité, lutte pour la vie, existence sociale, égalité, existence nationale sont tous plus ou moins dépourvus de l'évidence et de l'exactitude qui caractérisent les notions mathématiques. Aussi demeurent-ils debout les uns en face des autres, sans qu'aucun d'eux soit jamais assuré d'une victoire définitive. Livré aux systèmes, l'enseignement serait obscur, prétentieux, abstrait, et sujet aux fantaisies ou au dogmatisme individuels. » (IX)

En réalité, sous prétexte d'échapper aux fantaisies et au dogmatisme individuels, M. Boutroux prive sa morale du dogme lui-même, c'est-à-dire de toute base inébranlable. Car il n'est pas nécessaire de confondre la certitude propre à la morale avec celle des mathématiques, pour accorder à la première non moins qu'à la seconde une valeur absolue.

Au système fixe qui lui fait défaut, M. Boutroux essaie de substituer quelque chose de flottant, les enseignements plus ou moins équivoques de l'expérience et du sentiment public, les directions de la nature humaine, l'autorité des sages, etc. Il lui échappe même des expressions qu'on dirait inspirées par une sorte d'utilitarisme et d'opportunisme : « L'éducateur, dit-il, imprimera dans les esprits la persuasion que la meilleure conduite est celle qui, parmi tant de points de vue divers, concilie le plus d'intérêts et fait le moins de victimes. Il se défiera de l'idée peu pratique de l'absolu (!) Toutes les œuvres de l'homme sont défectueuses par quelque endroit. Ne vouloir retenir que celles qui sont bonnes à tous égards, ce serait les condamner toutes... En l'absence d'un critérium matériel ou rationnel, qu'avons-nous ici de plus considérable que le long attachement de l'humanité à certaines idées, la haute antiquité de telle maxime encore vivante aujourd'hui, le témoignage d'un Socrate, d'un Marc-Aurèle, d'un Pascal. L'homme vertueux, disait Aristote, est lui-même la règle et la mesure de la vertu. Et n'est-ce pas, en effet, un véritable critérium, que l'accord des intelligences humaines?... » — Cet accord, cependant, n'exclut pas la diversité des systèmes dont s'effraie trop M. Boutroux. Nous remarquerons aussi sa défiance de l'*absolu*, qui est pourtant le phare sur lequel la morale et l'éducation doivent toujours s'orienter. Certes, nous ne méconnaissons pas ce que les recommandations précédentes et autres semblables renferment de sage ; mais les vues particulières, d'ailleurs les plus exactes, ne sauraient corriger le vice du fond : cette morale pèche par l'insuffisance doctrinale ; elle manque de l'absolu.

L'avant-propos se termine par des considérations plus justes sur les défauts et l'insuffisance des artifices pédagogiques, que Locke et Rousseau lui-même ont loués outre mesure. M. Boutroux n'a aucune confiance dans la pédagogie artificielle, dont il ne faudrait pas trop médire. Car il y a de l'automatisme dans l'homme, et surtout dans l'enfant.

Les conférences, que nous allons examiner maintenant, sont la rédaction des élèves ; mais, comme elles ont été revisées par le professeur, on peut lui attribuer toutes les idées qui s'y rencontrent. Disons même que ces idées ont cet avantage sur tant d'autres qui ne sortent guère des livres, qu'elles ont été non seulement professées, mais encore reçues et plus ou moins assimilées, puisque nous les trouvons également sous la plume du maître et celle des élèves.

A propos de la *morale hellénique* ou *esthétique*, M. Boutroux redit, après tant d'autres, que « Socrate est véritablement le fondateur de la morale ». Il ajoute que « la morale de Socrate est le premier essai de morale laïque et rationnelle ». Ce qui est moins équivoque et plus vrai, c'est que Socrate, et les Grecs en général, ont fondé la morale sur la psychologie ou la connaissance de soi-même ; c'est encore que l'idée de la cité ou de l'Etat domine toutes ces morales de l'antiquité païenne et les fausse bien souvent d'une manière grave. Il vaut mieux louer Socrate et son école d'avoir compris le rôle suprême de la prudence, avec la raison, parmi les vertus naturelles, l'importance sociale de la justice et l'excellence de la contemplation. Il serait même piquant d'observer que le peuple qui a été le plus agissant de l'antiquité a le mieux compris l'excellence de la vie contemplative, dont l'action ne doit être que le rayonnement.

M. Boutroux signale assez bien les insuffisances de la morale héllénique : elle était réservée à un petit nombre, à une aristocratie, comme d'ailleurs la philosophie elle-même ; elle n'allégeait pas le sentiment de la misère. On peut remarquer, à ce sujet, que l'antiquité nous a laissé toute une philosophie de la consolation, qui ne supporte

pas la comparaison avec les consolations chrétiennes. Il serait moins exact de dire que la morale grecque ignorait le sentiment de la faute et celui de l'infini. Nous nous plaindrons plutôt de ce que l'auteur paraît louer sans réserve « un Zénon, un Cléanthe, qui, après s'être consacrés tout entiers à la science et y avoir trouvé la félicité, quittent spontanément la vie, parce qu'ils craignent que l'extrême vieillesse ne porte atteinte à leurs facultés et ne déshonore en eux la nature humaine » (p. 12). Nous souscrirons moins encore à l'éloge de Marc-Aurèle, si juste pour tous, si ce n'est pour les chrétiens, dont il fut l'un des plus cruels persécuteurs, et qui ne sut pas préserver l'empire d'un successeur tel que Commode.

Nous reprocherons enfin à M. Boutroux d'avoir confondu sous le nom générique de morale hellénique ou esthétique des doctrines aussi contraires que celles des épicuriens et des stoïciens. En quoi la morale d'un Diogène, pour ne parler que du prince des cyniques, est-elle *esthétique ?*

La confusion est plus grave encore, lorsque la morale hellénique est comparée à la *morale chrétienne*, au début de la deuxième conférence, et qu'on donne à la première sur la seconde l'avantage et le caractère de l'unité. Mais il faut citer tout ce passage :

« La morale hellénique est une doctrine arrêtée, un ensemble d'idées claires, précises, un produit de la raison, une œuvre déterminée et achevée. On la pouvait trouver formulée et développée dans tel livre convenablement choisi, la *Morale à Nicomaque*, par exemple. Quand il s'agit de la morale chrétienne, les conditions sont bien différentes. Ce ne sont pas des philosophes qui ont créé la doctrine chrétienne : elle est un produit de la foi et de l'enthousiasme. Elle a d'abord été vécue. Les formules et les expositions systématiques ne sont ici que les ombres d'une réalité insaisissable. Nous ne savons donc où chercher l'expression claire et fidèle du principe chrétien (!).

« Mais n'y a-t-il pas, dans ce trait même du christianisme, l'indication de la méthode que nous devons suivre pour en parler convenablement ? Nous nous exposerons à

la contradiction, mais aussi nous ferons fausse route, si nous parlons de la morale chrétienne comme d'un système défini et achevé ; mais peut-être soulèverons-nous moins d'objections et serons-nous en même temps plus près de la vérité, si nous remontons à la source même des idées chrétiennes, et si nous cherchons cette source dans ce qui est par essence indéfinissable (?), dans un principe de vie, dans une activité originale et féconde, suscitée au fond de l'âme humaine.

« C'est de la morale chrétienne que je me propose de vous parler ; mais, pour en saisir l'esprit, je dois me placer au cœur même du christianisme, car c'est le propre du christianisme d'être avant tout une doctrine morale (?) »

Il est difficile de plus embarrasser une pensée et d'insinuer plus d'erreurs. Remarquons d'abord que rien n'est moins un et cohérent que la morale hellénique, puisque les Grecs ont enseigné tour à tour ou simultanément toutes les morales : celles du devoir, du plaisir, de l'intérêt, des sens, de la raison, etc. On sait que toutes les erreurs et toutes les vérités peuvent se réclamer de quelque grand nom parmi les Grecs. Même dans l'œuvre d'un Aristote, la morale n'est pas une. Comment concilier, par exemple, ses vues sur l'esclavage et les droits de l'Etat, avec sa doctrine sur la nature de l'homme et la dignité de la raison ? Le christianisme, au contraire, a professé, dès l'origine, une morale parfaitement une, cohérente et sublime, qui ne s'est jamais démentie et n'a point varié. M. Boutroux se trompe cependant en disant que le christianisme est avant tout une doctrine morale. Des vertus héroïques ont révélé le christianisme, mais elles n'étaient que l'épanouissement de dogmes nouveaux qui tranchaient sur toutes les doctrines précédentes. Et M. Boutroux lui-même ne dit-il pas que Jésus-Christ a révélé au monde la paternité divine ? C'est nier en principe la morale chrétienne que de la séparer de sa racine dogmatique.

Mais M. Boutroux partage les préjugés du protestantisme et même de l'incrédulité. Autrement il n'écrirait point de Jésus-Christ : « On s'est demandé s'il ne partagea pas

tout d'abord, à un degré ou à un autre, l'idée juive du Messie royal. Peu importe (!) Il est certain qu'il en est venu à concevoir nettement et à annoncer le royaume de Dieu purement spirituel. » (p. 18, 19.) Ce qu'il dit du protestantisme et de Luther est plus significatif encore : « Ces doctrines (sur la justification par la foi) furent, dit-il, l'origine du protestantisme, où l'on vit le christianisme, rompant avec l'autorité ecclésiastique, revêtir une forme hautement spiritualiste, s'appuyer sur les seules Ecritures interprétées par chaque individu selon sa libre conscience, s'attacher au développement de la piété intérieure, et d'une manière générale, *placer la perfection morale au-dessus de l'orthodoxie dogmatique*. (p. 33) » — Nous soulignons ces derniers mots, qu'on pourra s'étonner de trouver sous la plume d'un écrivain aussi sérieux que M. Boutroux. Après avoir constaté que Luther a fondé la sanctification sur la foi indépendamment des œuvres, comment peut-il ajouter que le protestantisme a placé la perfection morale au-dessus de l'orthodoxie dogmatique ? L'Eglise, au contraire, n'a cessé d'enseigner que la foi sans les œuvres est une foi morte, que tout est vain dans l'ordre moral sans une charité vraie et par conséquent agissante ; toujours elle a rapporté ainsi à la perfection morale l'orthodoxie dogmatique. Le jeune et intelligent auditoire de Fontenay-aux-Roses, qui doit compter bon nombre de jeunes filles catholiques, est donc singulièrement abusé et induit au protestantisme par cet enseignement réputé neutre.

Au reste, M. Boutroux a su mettre en relief certains traits essentiels du christianisme. L'un des plus beaux, c'est le *pardon des injures*. Ce pardon diffère essentiellement de ce qu'il pouvait être chez les philosophes païens. (p. 23.) Un autre non moins remarquable, c'est la joie intime, la paix profonde, fruit de la réconciliation de l'âme avec son Père céleste. « Dieu dans l'âme », ce mot résume, en effet, tout le christianisme. Et ici M. Boutroux aurait pu constater que le protestantisme, qui manque ou à peu près de l'Eucharistie, comme aussi de tout ce qui fait l'attrait si puissant du culte catholique, est dépourvu par conséquent de ces

traits essentiels de la vérité. Avec le christianisme, tous les sentiments humains les plus profonds sont appliqués à l'ordre surnaturel et transfigurés : l'affliction, le repentir, l'espérance, etc. A propos de l'ascétisme, M. Boutroux distingue la mystique joyeuse et la mystiqne ascétique. Mais il vaudrait mieux montrer qu'elles sont inséparables et que la première s'alimente même de la seconde. Enfin il signale assez bien certains dangers que peut courir de nos jours la morale chrétienne : la renaissance païenne, déjà tentée une première fois au XVI^e^ siècle, et la morale dite scientifique ou positiviste. Nous ajouterions le protestantisme et l'un de ses dérivés le néo-christianisme, qui voudrait populariser certaines vertus de bienfaisance et d'humanité indépendamment des dogmes qui les ont fait naître.

La troisième conférence, consacrée à la *morale moderne* ou *scientifique*, appelle moins de réserves. Mais nous devons relever tout d'abord une erreur exprimée incidemment et qui se rapporte encore à la morale chrétienne : « Le christianisme, nous dit l'auteur, a créé son type de perfection morale plus librement encore (que la philosophie grecque) en s'affranchissant de toute nécessité extérieure, *en ne faisant entrer en ligne de compte aucune des conditions de la vie terrestre* » (p. 38). C'est ce que l'on ne peut admettre, s'il est vrai que la morale chrétienne est la plus humaine, la plus pratique et la plus sociale de toutes ; qu'elle embrasse la vie domestique et toutes les professions aussi bien que la vie intime de la conscience ; qu'elle a été, de l'aveu même de l'auteur, la morale des foules, au lieu que la morale hellènique n'a été qu'une morale aristocratique. Léon XIII a montré, dans l'encyclique *sur la condition des ouvriers*, qu'elle était aussi la morale d'aujourd'hui et de demain, celle que doivent observer les grandes nations industrielles et commerciales, et qui seule peut assurer la marche de la civilisation.

Nous ne partageons pas non plus l'admiration de l'auteur pour la morale de Kant, morale élevée et désintéressée il est vrai, mais orgueilleuse, au fond, et impraticable. Et

puis, surtout, nous ne partageons pas le scepticisme moral par lequel M. Boutroux se distingue de Kant, en restant attaché à lui par tant d'affinités. Comme nous l'avons déjà vu, M. Boutroux met à la base de la morale non l'évidence du bien et du devoir, mais la croyance : « Sous l'influence combinée des faits d'observation et des exigences de la pensée, dit-il, les axiomes mathématiques s'imposent à nous : il n'en est pas de même des vérités morales, lesquelles dépassent la réalité donnée, et ne sont pas liées aux nécessités de la pensée. De même les choses morales sont, quoi qu'on fasse, impropres à être enfermées dans des définitions exactes, pareilles à celles de la géométrie. Elles ne comportent pas l'évidence et l'exactitude mathématiques. Et peut-être vaut-il mieux qu'il en soit ainsi : c'est parce qu'il faut un effort pour croire au devoir qu'il est beau et noble d'y croire. » (p. 40.)

— En réalité, l'évidence des tout premiers principes de morale est immédiate, et la liberté ne porte que sur les conséquences et les applications, sur certains raisonnements pratiques en un mot. D'ailleurs, même en ce qui regarde les conséquences, nous n'y adhérons pas, si elles sont vraiment certaines, par simple croyance, mais à cause de l'évidence : la bonne volonté peut être une condition de cette évidence, mais elle n'est point e motif de notre adhésion.

Au reste, M. Boutroux critique assez bien les diverses morales modernes : celle de Smith ou de la sympathie ; celle de Bentham et de Stuart Mill ou de l'intérêt ; celle de Spencer et de Darwin ou de l'égoïsme et de l'altruisme. Cette dernière se confond avec l'histoire naturelle de l'homme. Jamais on n'osera soutenir publiquement que l'intérêt motive toutes les actions : tout ce qu'il y a de noble dans le cœur humain proteste. Jamais on n'expliquera le droit, la charité, la conscience par l'évolutionnisme de Spencer. Les systèmes naturalistes anéantissent la morale, qui est la science de ce qui doit être : la science naturelle, au contraire a pour objet ce qui est.

Dans sa conclusion, M. Boutroux repousse donc la

morale dite scientifique, dont on a pu dire, sans exagérer qu'elle a fait banqueroute. Mais il pense concilier la morale chrétienne avec la morale hellénique, pourvu que la première, n'érige pas l'ascétisme en dogme fondamental » (51). — Il est clair que s'il a en vue ici certaines austérités extraordinaires de quelques-uns de nos saints, elles ne font point partie essentielle de la morale chrétienne. Mais il en va tout autrement des pratiques plus communes de l'ascétisme et surtout de son esprit : il est essentiel au christianisme, qui prêchera toujours la mortification des sens et la domination de l'esprit sur la chair. D'ailleurs, dans la morale hellénique elle-même, se rencontre un ascétisme peu déguisé, parfois même outré. Sans parler de Diogène et des autres cyniques, qu'on se souvienne des stoïciens, dont la maxime était : *Abstine et sustine.* Nécessaire à l'individu, l'ascétisme est aussi la condition de bien des vertus sociales. Il est l'âme de la discipline et de toute réforme des mœurs. Et, par exemple, n'est-ce point par une sorte de rigueur ascétique que la Norwège a pu triompher sous nos yeux du vice dégradant de l'alcoolisme, en fermant ou en réglementant sévèrement tous les débits de boisson, en multipliant les sociétés de tempérance où l'on s'abstient, par serment, de toute boisson alcoolique. Plutôt que de dénigrer l'ascétisme, les maîtres de la morale feront mieux de le justifier. Il est le fondement des plus hautes vertus : il assaisonne jusqu'au plaisir lui-même, dont il est moins la privation que la jouissance indépendante et la sage mesure.

Nous n'insisterons pas sur la conférence qui traite du *pessimisme.* L'auteur assigne entre autres remèdes à ce mal, qui tourmente tant d'âmes contemporaines, le sentiment du devoir. Sans dénigrer aucun noble sentiment, il n'en est pas de meilleur, ici encore, que la foi et l'espérance chrétienne qui transfigurent la vie présente et ouvrent sur l'avenir de si belles perspectives.

La conférence suivante pèche par la même insuffisance. Parmi les *motifs de l'étude* distincts du devoir, M. Boutroux signale d'abord : l'émulation, l'amour de la louange

et l'utilité, motifs extrinsèques à l'étude, mais puissants, dont il est trop facile d'abuser. Il signale ensuite, comme motifs supérieurs et intrinsèques à l'étude même : la curiosité scientifique, une sorte de respect qu'on éprouve en face des monuments littéraires et des conquêtes de la science; puis l'admiration et l'amour désintéressé qu'elle inspire ; enfin la joie d'imiter et de créer à son tour ce que l'on admire. Tous ces motifs sont louables; il est beau déjà d'y céder, et ils pensent devenir très efficaces. Mais l'auteur néglige les meilleurs. Ils se ramènent au devoir entendu d'une manière chrétienne et à la perfection. Il faut étudier afin de remplir sa vocation, en faisant valoir les talents que l'on a reçus de Dieu; il faut étudier afin de le mieux connaître lui-même en suivant ses vestiges dans la nature, ou en surprenant son action dans l'homme ou dans l'histoire. Orner son esprit en se créant un monde intérieur toujours plus vaste et toujours plus beau, se rendre plus facile le gouvernement de soi-même; favoriser son ascension vers Dieu et se rapprocher de lui par chacun des progrès de l'intelligence : tel est peut-être le plus noble motif de l'étude. Et n'est-ce pas aussi le plus attrayant de sa nature. Nous voudrions ainsi que le travail intellectuel trouvât déjà par lui-même sa première récompense. Nous ajouterons donc, avec M. Boutroux, qu'il faudrait autant que possible rendre l'étude agréable aux jeunes intelligences, qui devraient s'y complaire en s'y fortifiant. Si les jeux extérieurs ont tant de charme en exerçant les sens et en les développant, pourquoi les exercices de l'esprit en seraient-ils dépourvus? Ne faut-il pas accuser un peu les méthodes et les maîtres?... Accusons plutôt la nature déchue et ici encore, n'essayons pas de nous affranchir de tout ascétisme, c'est-à-dire de l'effort laborieux et du sacrifice.

Nous ne dirons rien de la dernière conférence qui traite de la lecture à haute voix. Car nous nous proposions seulement, au cours de cette analyse critique, de montrer de quelle manière l'un des maîtres officiels les plus distingués entend et propose, dans l'une des premières écoles, les principes de la morale et de l'éducation.

ESSAI D'UNE RÉFORME

DE LA

PHILOSOPHIE CRITIQUE

Sommaire. — I. Philosophie critique de Spir : principe d'identité, idéalisme, occasionnalisme. — Erreur sur le moi. — Retour au panthéisme. — La liberté; la morale. — Dieu, la religion. — Observations critiques.

II. Examen de quelques vues particulières sur les fondements de la morale et de la religion. — Négation de l'immortalité individuelle. — Prétendu égoïsme des croyants à l'immortalité de l'âme. — La vraie grandeur et la vraie misère de l'homme. — Le moi est une substance. — La voie du salut et le véritable renoncement. — La vie bienheureuse. — Déclarations vraies, si elles n'étaient équivoques. — Le Dieu de Spir ne peut fonder la morale. — Erreur fondamentale du système : antinomie de Dieu et de la création. — Méconnaissance de la bonté de Dieu et des bienfaits de l'Evangile.

I

I. Si l'on veut se rendre compte de l'anarchie ou du nihilisme doctrinal dans lequel se débat la philosophie contemporaine, on peut en chercher un exemple dans le livre de Spir (1), traduit par M. Penjon. Ce n'est pas que

(1) *Pensée et réalité*, Essai d'une réforme de la philosophie critique par A. Spir, trad. de l'allemand sur la 3e éd. par A. Penjon, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Lille (Travaux et Mémoires des facultés de Lille. T. V.), in-8 x-566 p., 1896. Né dans la Russie méridionale, Spir (1837-90) prit part à la défense de Sébastopol, comme officier de marine, puis se consacra exclusivement à

l'auteur de ce volumineux ouvrage ne paraisse professer des vérités importantes. Il a vu l'opposition du monde sensible et du monde intelligible, et combat le sensualisme, qui voudrait supprimer le second. Il reconnaît que le but de la philosophie n'est pas le doute ou la recherche de la vérité, mais la certitude. A la base de la logique et de toute science il met le principe d'identité, comme l'ont fait de tout temps les scolastiques, dont il paraît ignorer les efforts et la doctrine. Il est vrai que les scolastiques préfèrent, en pratique du moins, le principe de contradiction au principe d'identité, comme étant seul fécond; mais ces deux principes sont inséparables. Spir a compris aussi comment la philosophie se distingue de la science, qu'elle fonde et couronne. Ajoutons encore qu'il s'attache à réfuter le panthéisme et le déterminisme, etc. Mais il détruit le plus souvent ces vérités en les expliquant, et maintient, d'autre part, la plupart des prétentions absurdes de l'idéalisme. On va en juger aussitôt.

« Ce que nous connaissons comme des corps, dit-il, n'est pas autre chose que nos propres sensations. Ce fait, dont la constatation est au fond de l'idéalisme de Berkeley, n'a pas été jusqu'à présent établi scientifiquement, et il a été par suite méconnu ou mal interprété la plupart du temps. Mais si on l'observe de près, il est impossible qu'il présente le moindre doute » (81). — Et la première preuve qu'il donne de ce dogme fondamental de sa philosophie, c'est la vieille objection tirée des rêves et des hallucinations. Défavorable à la conception téléologique du monde, il se flatte d'avoir montré que « l'hypothèse d'une raison extérieure au monde, d'une finalité dans la nature est en soi contradictoire » (p. 453).

l'étude. Il a collaboré à diverses revues françaises : *Critique philosophique*, *Revue philosophique*, *Revue de métaphysique et de morale*. Avec l'ouvrage présent, qui est son œuvre, il faut signaler ses *Esquisses de philosophie critique*, écrites en français, formant deux séries. La première a été publiée en 1887; la deuxième a été publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale*. La dernière partie a paru en mai 1897.

Mais voici d'autres prétentions non moins exorbitantes : « J'ai prouvé, dit-il, qu'aucune chose individuelle ne peut être cause en soi, ne peut posséder de pouvoir dans son essence propre, ne peut produire ni changements, ni actions hors d'elle-même. Il a été démontré, en outre, que les choses de ce monde, d'une manière générale, n'ont pas d'être vraiment propre, original, ni par suite de pouvoirs primitifs. Enfin... j'ai montré spécialement, par rapport à l'homme, que nous ne sommes pas nous-mêmes des causes et ne nous percevons pas comme causes. Si les mouvements voulus du corps suivent nos volitions, ce n'est pas l'effet d'un pouvoir individuel qui nous est intérieur, mais plutôt l'effet de la liaison générale des phénomènes. Il n'y a de nôtre que le vouloir; mais que notre volonté produise des effets extérieurs, nous en sommes redevables au principe général agissant et liant de la nature... » (p. 463). L'auteur admet donc l'occasionnalisme et l'unité fondamentale de tous les êtres, d'où il est si facile de déduire le panthéisme.

Sur le moi ou la personne il arrive à des conclusions non moins étranges : « Notre moi, dit-il, n'est pas une substance, mais un composé et un processus (p. 466)... L'unité et l'identité du moi reposent en première ligne sur l'unité et la continuité de notre conscience de nous-mêmes. Notre moi, par suite, est quelque chose qui à chaque instant se reproduit de nouveau par la fonction de la conscience de soi. Dans un profond sommeil et pendant un évanouissement, il disparaît et prouve ainsi de la façon la plus décisive qu'il n'est pas une substance. Ou si une substance quelconque persistait en nous dans le sommeil, pendant l'évanouissement, nous ne serions pas cette substance, car nous n'avons pas vécu pendant ce temps-là » (470). Et une note ne fait que confirmer ce nihilisme psychologique : « Lorsque nous n'avons aucune conscience, que nous ne sentons rien et ne pensons pas, nous ne sommes pas. Alors que reste-t-il de nous ? Rien que la simple possibilité, c'est-à-dire les conditions qui produisent à nouveau notre moi, mais ne se confondent pas avec lui. »

On ne s'étonnera pas ensuite que l'auteur abandonne en réalité certaines vérités qu'il avait d'abord paru défendre. C'est ainsi qu'il revient au panthéisme dans les passages suivants : « Nous sommes le principe général de la nature en tant qu'il paraît comme condensé dans un individu » (p. 484). « Notre propre moi n'est pas dans notre individualité, mais dans la seule vraie substance ou, pour employer l'expression la plus juste, en Dieu (p. 486)..... Notre moi empirique repose sur une illusion et notre vrai moi, notre essence est en Dieu, à qui est étrangère la distinction des individus » (p. 488). — Inutile de multiplier les citations.

L'auteur n'est guère plus heureux, quand il veut déterminer quelle est la liberté qui appartient à l'homme dans l'état présent. Il n'est pas vrai que l'homme ne soit libre qu'en suivant les lois ou *normes* de la logique ou de la morale. Kant a paru le dire, en s'inspirant de Socrate. Mais s'il est vrai qu'il n'y ait que la liberté du bien qui soit parfaite, il n'en est pas moins vrai que, dans l'état présent, la liberté coexiste avec le mal.

Nous chercherons encore les idées principales de Spir dans son *Essai sur les fondements de la morale et de la religion* (1). Ici encore plusieurs vérités, d'ailleurs dénaturées bien souvent par les explications qui s'y ajoutent, se mêlent à une foule d'erreurs et de confusions. Pourquoi, par exemple, entendre si mal la doctrine de ceux qui enseignent que la loi naturelle a été imprimée dans nos consciences par Dieu même ? Sans doute, si cette impression était purement libre de la part de Dieu et surajoutée à notre nature, en d'autres termes si ce que nous appelons la loi naturelle n'était qu'une loi positive, la morale serait compromise et même détruite. Mais la loi naturelle imprimée dans les consciences par le Créateur est exigée à la fois par la nature du Créateur et par celle de la créature. La morale est donc absolue. La loi naturelle n'est donc pas révélée d'abord extérieurement, bien que la révélation la

(1) *Revue de métaphysique et de morale,* 1895-7.

confirme : le Décalogue est promulgué originellement dans la conscience. Ainsi tombent toutes les objections de l'auteur. Il est très facile de les résoudre.

On démontrerait avec la même facilité le contraire de ce qu'il ajoute : « Pendant des milliers d'années on a discouru sur le bien suprême, le *summum bonum*, sans parvenir à un résultat clair et certain, sans saisir notamment le lien qui existe entre la recherche du bien, d'une part, et l'obligation morale ou le devoir, de l'autre (1). » — La morale du bonheur, fin dernière de l'homme, et la morale du devoir, règle et mobile suprême de la conduite, se concilient très bien ; et il y a longtemps que cet accord règne, en théorie comme en pratique.

Louons ensuite l'auteur pour sa réfutation de la morale du plaisir et de l'égoïsme. Il a compris que la morale doit être absolue : « On voit, dit-il, combien est insuffisante et erronée la théorie qui considère le plaisir comme le but final ou suprême de la volonté et veut là-dessus fonder la morale. Sans la notion de l'absolu, on ne comprend pas qu'il y a une opposition absolue entre le bien et le mal, c'est-à-dire qu'on ne peut pas s'élever à la distinction du bien et du mal, et sans cette distinction comment parler de morale?... » (*Ibid.*, p. 636). Mais il est faux que nos ascétiques condamnent absolument les biens de ce monde.

Louons encore des passages tels que celui-ci : « La profonde dégradation de notre temps consiste en ce que, tout en maîtrisant la nature physique hors de nous, on se laisse asservir par elle au dedans, au point de perdre même la conscience que l'homme est quelque chose de supérieur à la nature physique » (p. 638).

Malheureusement cette morale, qui ne manquerait pas d'élévation, s'inspire du panthéisme et y aboutit : « Le bien étant l'identité avec soi-même, et notre moi n'étant rien de réel, ne possédant point de nature vraiment propre à lui, l'affirmation égoïste de nous-même nous éloigne du vrai bien au lieu de nous en rapprocher. Notre vrai moi, notre

(1) *Revue de métaphysique et de morale,* 1896, sept., p. 633.

nature vraiment propre ou normale étant dans l'absolu, élevé au-dessus de toutes les individualités, nous n'approchons du vrai bien ou de l'identité avec nous-mêmes qu'en travaillant au bien en général et en reniant notre moi empirique, illusoire et vide par essence » (p. 635-6).

Le renoncement qui se dégage de cette morale rappelle le faux mysticisme d'un Spinosa ou même d'un Bouddha : « On voit donc que le suprême épanouissement de la personnalité, sa liberté, sa perfection et même sa réalité sont dans le renoncement et la négation de soi. Une fois reconnue la nature illusoire et anormale du moi individuel, plus nous nous élevons au-dessus de l'individualité, plus nous nous approchons de la réalité vraie ou absolue, de la participation à la nature divine... » (p. 642).

Si du moins ce panthéisme mystique, quelque absurde qu'il soit en lui-même, respectait la vraie nature de Dieu ! Mais il n'en est rien, Dieu c'est l'être absolu et Spir en convient. Or, d'après lui, « la notion de l'absolu nous est innée et constitue la loi fondamentale de la pensée... Nous pensons donc, on peut le dire, par la vertu de Dieu. » — Voilà donc un dieu qui est bien menacé de n'être qu'une idée. Quoi qu'il en soit, d'après Spir, il est inconscient. Car, dit-il, « de là à croire que Dieu lui-même est un être pensant et ayant conscience de soi, il n'y a aucune voie rationnelle. Bien au contraire ; car la conscience de soi n'est possible et nécessaire que chez un être qui n'existe qu'au moyen d'une illusion et d'une apparence... Non, l'existence absolue et divine n'est pas une existence consciente... » (1). On cite de pareils paradoxes, qui se réfutent d'eux-mêmes, mais on ne les analyse pas.

On se demande maintenant quelle pourra bien être la religion, dans l'hypothèse d'un pareil Dieu : « La religion, répond Spir, est l'amour de Dieu ; or Dieu étant le bien et le vrai pur, aimer Dieu n'est rien autre chose qu'aimer le bien et le vrai. » — C'est-à-dire que cette religion est tout près de ressembler à une religion nulle, incapable de

(1) *Revue de mét.*, 1897, janvier, p. 48-40.

répondre aux aspirations de l'âme humaine affamée de réalité et de diriger le cœur humain troublé par tous les sentiments et sollicité par tous les faux biens de ce monde. Comment cette religion, toute scientifique ou esthétique, réseau lumineux et brillant, si l'on veut, mais fait de brins de soie ou de fils d'araignée, pourrait-elle arrêter ces bêtes féroces qu'on appelle les passions humaines ?

Mais Spir a confiance dans l'efficacité de sa théorie religieuse. Il croit au déterminisme intellectuel du bien, sans avoir l'excuse d'un Socrate, qui pouvait partager cette illusion, au berceau de la philosophie. « En fait de liberté et de perfection morales, dit-il, tout dépend donc essentiellement de la vue claire et exacte des choses. Quelque forts que soient les penchants naturels, ils doivent céder tôt ou tard à la vue claire de ce qui est le bien, de ce qui est le devoir, et l'on peut affirmer avec certitude que l'illumination des esprits par la vraie philosophie élèvera l'humanité à un degré de perfection morale dont on n'a vu jusqu'à présent que des exemples isolés... » (p. 644, 1896, sept.)

Ces espérances sont d'autant plus illusoires qu'il nie, au fond, toute religion surnaturelle et même toute religion proprement dite. Il regarde le miracle comme impossible et suppose qu'il ne rentre dans aucune loi supérieure de la Providence. D'ailleurs comment prêter une providence à un dieu inconscient? Il nie par conséquent le caractère divin de Jésus-Christ. Avec les rationalistes il écrit : « Notre nature supérieure, logique et morale, voilà le Verbe ou le fils de Dieu fait homme, et la norme ou loi fondamentale de notre pensée est « cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » dont parle Jésus dans son Evangile » (p. 51). Bien qu'il attende de sa philosophie la rénovation de l'humanité, il ne croit pas qu'elle puisse enseigner quoi que ce soit sur l'origine et sur la fin des choses : « Sur ce sujet, dit-il, on ne peut rien affirmer ni rien nier » (p. 58).

Mais en voilà assez pour faire connaître cette philosophie nouvelle, également vide et audacieuse.

Sans recommencer ici une réfutation en règle, rappelons

que le principe d'identité, base de toute cette philosophie, est une loi logique et non pas l'affirmation de l'identité de substance entre tous les êtres ou l'affirmation de l'existence d'un seul être *normal*. C'est même en vertu de ce principe d'identité et du principe de contradiction, qui ne fait qu'un avec lui, que nous affirmons que Dieu (l'Etre par lui-même) n'est pas la créature (l'être qui était dans le néant). C'est en vertu des mêmes principes que nous affirmons la distinction essentielle de l'esprit et de la nature, de l'âme et du corps. La réalité du monde sensible s'impose par l'absurdité qu'il y a à composer les corps avec des pensées ou des éléments simples. Notre personnalité, notre substantialité, la permanence de notre moi et sa causalité s'imposent par la conscience et les raisonnements les plus convaincants. Quant à la morale, la vraie est celle qui concilie la liberté et le devoir, elle est fondée sur la loi naturelle; et celle-ci est perfectionnée par la révélation. Dieu, qui se fait connaître déjà naturellement par ses effets extérieurs et les lois de la conscience, nous parle encore par son Verbe incarné, Jésus-Christ, et par l'Eglise qui ne fait que continuer sa mission.

Mais, hélas! malgré cette abondance de lumière et de grâce, l'esprit et le cœur de l'homme en ce monde restent libres de croire ou de ne pas croire, et, dans la foi elle-même, ils restent libres de faire le bien ou le mal. Il est vrai aussi que les préjugés de l'éducation et du milieu peuvent étrangement abuser les intelligences; ils les enlacent comme un réseau, alors surtout qu'ils ont été systématisés par une fausse philosophie.

II

Ce que nous ajouterons à l'analyse et à la critique précédentes se rapporte spécialement au dernier article de Spir : *Essai sur les fondements de la morale et de la religion*, publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*

(mai, 1897). L'article ne compte guère qu'une dizaine de pages, mais les sujets les plus graves y sont touchés d'une façon malheureuse. Nous suivrons autant que possible l'auteur pas à pas, en critiquant, au passage, ce qui nous paraîtra le plus important.

Avec raison, il constate, en commençant, que nous avons une destinée éternelle et que ce sentiment est au fond de toutes les religions dignes de ce nom. Mais aussitôt, et en dépit d'une véritable contradiction, qu'il essaie vainement d'atténuer, il s'élève contre l'immortalité individuelle.

La première preuve qu'il apporte est d'ordre moral. Selon lui, en effet, en affirmant l'immortalité individuelle, on ramènerait tout à cette immortalité de la façon la plus égoïste. Rien ne prouve mieux que la manière dont cette preuve est exposée combien nos adversaires méconnaissent les fondements et les mobiles suprêmes, en un mot tout l'esprit de la morale chrétienne : « La croyance à l'immortalité individuelle, nous dit-on, est la suprême exaltation de l'égoïsme (!); elle est donc naturellement opposée à la moralité et ne peut y être rattachée que par des voies détournées. Aux yeux de celui qui croit à son immortalité individuelle, rien ne peut primer le soin de son propre salut éternel. Pour lui, l'essentiel n'est donc pas de faire le bien ni de rechercher le vrai (!), mais uniquement de se rendre agréable au maître tout-puissant qui distribue les récompenses et les peines éternelles; ce qui implique la possibilité de croire qu'on peut faire son salut éternel par d'autres moyens que par la pratique du bien et la recherche désintéressée de la vérité. Aussi cette croyance a-t-elle produit une somme de mal incalculable, car c'est elle qui a déchaîné toutes les persécutions et toutes les guerres religieuses, et, de nos jours encore, elle envenime les dissensions et les haines confessionnelles, haines si contraires à la charité et la vraie moralité » (p. 342-3). — Il est difficile d'accumuler plus d'erreurs et d'épuivoques. Si, dans la morale chrétienne, chacun doit veiller spécialement et tout d'abord à son propre salut en sorte qu'on puisse dire: « Charité bien ordonnée commence par soi-même », il n'en

reste par moins vrai que le salut personnel est un *devoir*, le devoir suprême, où la responsabilité est engagée plus que partout ailleurs. Le premier devoir de l'homme, en effet, c'est de se donner au bien, et chacun répondra seul, en dernière analyse, de cette donation de lui-même. Celui qui veut faire son salut doit donc en venir à rechercher avant tout la vérité et le bien ; et ce n'est pas en dehors de ce désintéressement suprême qu'il peut plaire au Maître tout-puissant qui est le vrai et le bien par essence.

La morale chrétienne n'exclut pas, il est vrai, l'espoir de la récompense, car cet espoir est utile, humain, et rentre facilement dans l'ordre des choses ; mais cet espoir ne doit jamais être égoïste, il faut le subordonner à la charité parfaite. Ajoutons que nul ne sait, malgré cette espérance, dans quelle mesure il est digne ou indigne, et que le dernier mot doit être humblement laissé à la justice et à la miséricorde de Dieu. Spir a donc calomnié la morale chrétienne, morale éminemment pure, humaine, bienfaisante ; il n'en est pas de plus généreuse. A qui persuadera-t-on, par exemple, qu'un Paul, qui désirait être anathème pour ses frères, un François Xavier et un Vincent de Paul, qui se dévouaient tout entiers à l'assistance spirituelle ou corporelle de leurs frères, ne songeaient qu'à acquérir pour eux-mêmes quelques satisfactions égoïstes et éternelles ? Quant aux malheurs qui se sont déchaînés par suite des guerres religieuses, qui ne voit qu'il faut en accuser les hérésies, les fausses religions, le fanatisme et autres désordres, dans la mesure précisément où ils combattaient l'esprit de l'Evangile ?

Spir s'élève ensuite contre l'immortalité individuelle au nom de la psychologie et de la métaphysique. Selon lui, le fond de la nature humaine aurait été inconnu jusqu'ici ; on aurait bien vu la grandeur et la bassesse de l'homme, et tous se souviennent, par exemple, de quelle manière saisissante Pascal les met en contraste ; mais on n'aurait pas vu le dernier pourquoi de cette misère ni de cette grandeur. En ce qui concerne la grandeur, Spir dira un peu plus loin

comme nous que « nous possédons la notion de l'absolu », que « nous sommes apparentés à Dieu par le côté supérieur de notre être ». Mais, sans compter qu'il ne peut entendre ces paroles dans un sens juste, voici comment il explique les misères humaines : « Le malheur fondamental de l'homme ne vient pas de ce qu'il est sujet à des souffrances de toute espèce, mais de ce qu'il est vide par essence, dépourvu de nature propre, en d'autres termes, de ce qu'il n'est pas un être ou un objet réel, mais un simple fantôme (!), dont l'existence même repose sur une illusion ou une apparence. Tout ce dont l'homme cherche à remplir sa vie n'est qu'une fantasmagorie planant au-dessus d'un abîme et disparaissant au bout d'un temps fort court. L'illusion à laquelle nous devons notre existence nous dérobe la vue de cet abîme, mais il se fait sentir dès que l'esprit n'est pas absorbé par les mirages de la vie. De nos jours surtout, le sentiment de ce vide ou néant intérieur est répandu plus que jamais et constitue ce qu'on appelle le pessimisme moderne » (p. 343).

Il est évident que Spir n'explique ici ni le pessimisme ni l'optimisme, non plus que les vraies causes de la grandeur de l'homme et de sa misère. C'est une étrange méthode, en effet, d'expliquer la misère humaine et de guérir le pessimisme que de nier la réalité même de l'homme pour l'engager à perdre son existence illusoire dans un absolu inconscient. Le bouddhisme avait déjà indiqué cette doctrine, qui supprime le problème de notre existence et de notre destinée au lieu de le résoudre. Pourquoi donc chercher dans de pareilles conceptions une solution que la philosophie chrétienne donne si parfaitement et rend si intelligible à tous ? L'homme est grand par son âme immortelle créée à l'image de Dieu ; mais il est faible comme un « roseau » par son corps et sa personnalité périssable. A cette faiblesse naturelle s'ajoute la dégradation qui vient du péché et de tous les vices, en sorte que la misère de l'homme est vraiment insondable. Mais, par contre, la grâce et le repentir relèvent l'homme d'une façon merveilleuse ; s'il consent à rentrer par là dans l'ordre moral et dans

l'ordre surnaturel auquel il est appelé, il s'affranchit peu à peu de tout mal, se subordonne à tout bien de la manière la plus généreuse, et développe dans la mesure de sa vocation tout ce qu'il y a de divin, pour ainsi dire, dans son incommunicable personnalité.

Mais telle n'est point la théorie de Spir. Notre moi, dit-il, est illusoire, parce qu'il « repose entièrement sur la mémoire ». — Vieille erreur, qui nous rappelle Locke et Condillac. Il est vrai que notre moi considéré comme soumis au temps ne nous est connu que par la mémoire ; mais notre moi lui-même est connu par la conscience. Il ne se confond d'ailleurs ni avec l'acte de conscience ni avec l'acte de mémoire, au moyen desquels nous le connaissons. Notre moi est un absolu, en ce sens que c'est une substance ; et il ne s'agit pas de le nier ou de l'anéantir, ce qui nous est impossible, mais bien de l'éclairer et de le guérir.

En définitive, Spir cherche « la voie du salut » dans une sorte de nirwana ou d'anéantissement du moi, au lieu que nous la cherchons dans l'abnégation vraie ou le renoncement chrétien, qu'il ne paraît pas avoir compris ni même étudié. Aussi écrit-il telle déclaration fausse, pour ne pas dire blasphématoire, comme celle-ci : « La voie du salut a déjà été enseignée aux hommes, surtout par ces deux grands précepteurs de l'humanité, le Bouddha et le Christ. Mais l'enseignement même de ces deux maîtres est vicié par des erreurs, et notamment la doctrine du Christ est viciée par la croyance à l'immortalité du moi conscient, croyance qui est en flagrante contradiction logique avec la voie même du salut : le renoncement à soi-même, à son individualité consciente » (p. 345). — Si l'auteur avait lu nos ascétiques et mieux connu l'Evangile, il aurait vu que Jésus-Christ a prêché le renoncement parfait, l'abnégation parfaite, non pas certes l'anéantissement réel du moi, mais son perfectionnement moral au prix des sacrifices les plus chers, sa parfaite subordination au bien. Le chrétien meurt donc, pour ainsi dire, mais c'est pour mieux vivre d'une vie supérieure : « Ce n'est plus moi qui vis, disait S. Paul, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi. » Voilà pourquoi la morale chrétienne est à la fois si généreuse et si vivante, si énergique et si paisible, si joyeuse en elle-même et si laborieuse dans ses efforts. Chose singulière, Spir reprochera un peu plus loin à la doctrine chrétienne de ne pas s'appliquer à la vie réelle tout entière, alors qu'elle s'y applique si exactement en respectant absolument le moi, qu'elle élève singulièrement, alors que Spir le détruit en énervant ainsi en principe toute passion et toute activité.

N'ayant pas compris le renoncement chrétien qu'il faut pratiquer en cette vie, il n'a pas mieux vu en quoi consiste la vie bienheureuse promise au fidèle. Elle est stable, permanente, n'admet aucun changement en elle-même ; elle est éternelle en quelque sorte, puisqu'elle consiste essentiellement dans un acte immuable et très parfait de connaissance et d'amour de Dieu. Spir ne prouve donc rien contre nous, quand il dit, d'ailleurs avec raison : « La vie vraiment réelle et éternelle n'est pas une succession infinie d'états intérieurs dans le temps, mais une existence indépendante du temps et de la succession » (p. 346). Mais il a tort d'ajouter que cette vie est « par conséquent incompatible avec la conscience de soi ». Le bienheureux se connaît lui-même comme il connaît Dieu, de la même manière stable et permanente, sur laquelle le temps n'a pas de prise. Et puis, que serait une vie éternelle et inconsciente ? Qu'est-ce qu'un moi qui s'ignore lui-même éternellement ? Qu'est-ce même qu'un moi illusoire dans la vie présente ? Toute illusion du moi suppose un moi réel ; en définitive, il n'y a pas d'illusion sans quelque réalité.

Au reste, si ce n'étaient les équivoques où il se renferme et les graves erreurs qu'il sous-entend, Spir parle quelquefois de l'immortalité bienheureuse comme nous en parlerions nous-même : « Ce n'est pas notre moi empirique tout entier, avec ses anomalies, ses défauts et ses misères, dit-il, mais seulement la meilleure partie de nous-mêmes qui peut survivre éternellement, et c'est à édifier cette meilleure partie et à nous réfugier de plus en plus en elle, que nous devons consacrer tous nos efforts. Notre vrai moi est à l'abri du néant » (p. 347). — « Posséder l'idée de l'absolu,

du divin et de l'éternel nous est déjà un gage sûr d'éternité ou d'immortalité ; l'enthousiasme et la pratique du bien, du renoncement à soi-même et de la charité, rend la participation à l'existence éternelle plus vivante, et la certitude de cette existence plus complète. Aussi l'homme de bien est-il sûr de son immortalité : il la goûte dès à présent » (*ibid.*). — « La mort n'est pas l'anéantissement de ce qu'il y a de vraiment réel en nous » (p. 348). — « La conscience de cette parenté et communauté avec Dieu nous ravit à tout jamais au néant. C'est donc là le fondement de notre vie spirituelle, et il ne faut jamais le perdre de vue » (p. 349).

Il répond assez bien également à une objection vulgaire tirée de ce que nous n'avons pas ici-bas l'idée de la vie éternelle. De même, dit-il, ou à peu près, que l'aveugle-né n'a pas l'idée des couleurs ni de l'éclat du soleil, bien qu'il ne puisse en douter, de même nous ne pouvons douter de la vie éternelle, bien que nous ne puissions nous en former une idée exacte par l'expérience.

Malheureusement il faut se souvenir que cette vie éternelle est inconsciente et que le moi réel humain ne se distingue pas du moi divin. Chose plus grave encore, le moi divin lui-même est inconscient : « L'existence absolue, nous dit-on, est supérieure à l'existence consciente. » — Comme si la conscience n'était pas, au contraire, une perfection, inséparable en principe de l'intelligence, qui sans elle n'est plus concevable ! Comme si l'inconscience absolue n'était pas l'infirmité et l'impuissance irrémédiables !

On s'étonnera, et à bon droit, que Spir ait pu se persuader qu'un tel Dieu et une telle immortalité pourraient fonder la morale et inspirer tous les dévouements indispensables à l'humanité. Mais Spir, comme les autres philosophes qui bénéficient de la morale de l'Evangile sans la reconnaître, attribue à ses propres théories une vertu qui leur est étrangère. A l'en croire, si le commun des hommes est capable encore de tant d'héroïsme ; si nous voyons par exemple des marins, des soldats, qui, dans le détail de la vie pratique, paraissent s'inspirer si souvent de vues égoïstes, se dévouer tout à coup, au moment du danger, pour leur pays ou pour

sauver la vie de leurs semblables, ce serait en vertu de la loi du renoncement qui aboutit à l'anéantissement du moi illusoire. Mais il commet là une singulière méprise. Si les hommes, malgré leurs misères, gardent une faculté si merveilleuse de sacrifice, c'est que la conscience morale ne fait que sommeiller en eux ; sa voix éclate dans les circonstances critiques, surtout chez les âmes chrétiennes, et il n'y a que les âmes basses ou affolées de peur qui ne l'entendent pas.

Ce que Spir dit plus haut au sujet des espérances chrétiennes que l'on alléguerait généralement, mais sans y croire, n'est pas moins faux et dénote une grande ignorance de la vie intime de l'Eglise : « La croyance des hommes à leur immortalité, dit-il, n'a que peu d'influence régénératrice sur leur vie actuelle. » — Nous constatons, au contraire, que les vertus pratiquées dans l'Eglise, surtout les vertus héroïques qui expliquent ses plus belles œuvres et son merveilleux apostolat, supposent une vie surnaturelle intense, c'est-à-dire toute pénétrée de foi, d'espérance et de charité.

On est en présence de l'erreur fondamentale de ce système, qui n'est au fond qu'une sorte de pessimisme et de bouddhisme, lorsque Spir prétend voir une incompatibilité absolue entre les attributs de Dieu et l'ordre présent du monde. Nous n'admettons pas cette antinomie de Dieu et de la création, qui tend à condamner le Dieu créateur ou à nier la réalité de son œuvre. « En principe, dit-il, il y a, entre Dieu et la nature physique, un abîme infranchissable, une incompatibilité absolue. Dieu est le bien et le vrai pur. Le bien exclut et condamne absolument tout ce qui est mauvais ; et le vrai répugne absolument à toute communauté avec le faux, l'erreur et le mensonge. Dès qu'on méconnaît le moins du monde cette incompatibilité absolue entre Dieu et l'anomalie qui remplit et même constitue le monde physique, la conscience morale en est faussée et tout le domaine de la pensée désorganisé sans ressource, comme le prouve l'histoire de toutes les religions et de toutes les philosophies... » (p. 349). — En retranchant ce qu'il y a de faux ou d'exagéré dans ces considérations, elles

prouvent seulement la distinction absolue de Dieu et du monde, distinction que méconnaît Spir lui-même à beaucoup d'égards, puisqu'il nie la réalité du monde et de notre propre existence. Mais réduire le monde et notre moi lui-même à de simples illusions, c'est contraire à toute expérience ; et c'est contraire aussi à la justice et à la sainteté de Dieu. Pourquoi Dieu aurait-il produit ce cauchemar de l'existence présente, si elle est sans réalité ? Et puis comment aurait-il pu donner cette illusion de l'existence, avec la conscience qu'elle comporte, puisque lui-même est sans conscience, dans le système de Spir ?

Mais ce qui nous semble plus grave encore, c'est de méconnaître l'infinie bonté de Dieu créant le monde. La variété et l'ordre admirables des créatures avaient déjà frappé d'admiration les anciens, qui avaient donné au monde le beau nom de *cosmos*. Que ne penseraient-ils pas aujourd'hui devant les découvertes prodigieuses de la science ? Tout est fait, dans cet immense univers, *avec nombre, poids et mesure;* tout était bon en sortant des mains de l'Auteur des choses : *Et erant valde bona*. Si le mal existe, c'est qu'il résulte des limites naturelles des êtres créés ; il vient surtout de la malice des créatures intelligentes et en particulier de la malice humaine, qui ont flétri de quelque manière l'œuvre de Dieu. Mais on est habitué dans certaines écoles à insister sur le mal physique des créatures, lutte des espèces qui vivent les unes des autres, combat des éléments, destructions partielles, etc., comme si le mal physique était absolu ou comme si les animaux étaient des personnes morales obéissant à autre chose qu'aux lois de l'instinct et de la sensibilité. Et l'on parle du mal moral, dont l'homme ou les autres créatures vicieuses sont la cause unique, comme si la responsabilité en remontait jusqu'à l'Auteur des choses. On comprend tout ce que de pareilles habitudes intellectuelles renferment de faux, et nous dirions même de blasphématoire, si l'intention le comportait.

Avant de terminer, relevons encore quelques contradictions. Que nous parle-t-on de la « puissance du divin » dans ce monde, si l'on refuse, d'autre part, de reconnaître la causalité divine ? Comment expliquer sans cette causalité l'ascension des créatures depuis les reptiles des âges primitifs jusqu'à l'homme, alors surtout que Dieu nous est présenté comme le seul absolu, la seule réalité, la nature unique et normale des choses ? Que parle-t-on maintenant des « fins suprêmes de la nature », puisqu'on a méconnu ailleurs le Dieu conscient et Providence, et rejeté les arguments téléologiques ?

Le dernier mot concernera la religion. Comment Spir peut-il comparer Jésus-Christ à Bouddha et dire indistinctement de l'un et de l'autre qu'ils eurent « une vue trop étroite de la vie humaine, une vue dans laquelle il n'y avait de place ni pour la science, ni pour l'art, ni pour l'industrie ? Sans tout cela pourtant, ajoute-t-il, la vie de l'humanité serait trop vide et trop pauvre à tous égards. L'idéal n'est pas le fainéant et le mendiant, mais le travailleur ; non pas une vie ascétique ou monacale, mais une vie active consacrée à la réalisation du bien et du vrai. Pour cela, il faut chercher à acquérir non seulement des vertus et des connaissances, mais aussi des biens matériels, etc... » — Je réponds que Jésus-Christ n'était pas venu enseigner directement les sciences et les arts, mais le dogme et la morale de l'Evangile, principe de toute réforme, de tout progrès et de tout bien, soit individuel, soit social. « Recherchez avant tout le royaume de Dieu, avait-il dit, et le reste vous sera donné par surcroît. » C'est grâce, en effet, à l'Evangile, et depuis sa promulgation, que les siècles nouveaux ont pu cueillir, malgré bien des infidélités, tous les fruits de la civilisation. Et ici je n'excepte rien : sciences, arts, industrie, commerce ; l'Eglise et les moines en particulier ont contribué singulièrement au progrès des peuples chrétiens aux moments les plus décisifs de l'histoire ; et c'est être bien aveugle ou bien ingrat que de nier ces vérités historiques proclamées par un grand nombre de nos adversaires eux-mêmes, des positivistes comme Taine et Comte, par exemple, plus justes ici et plus près de nous que nos modernes idéalistes.

LES

TROIS DIALECTIQUES

Sommaire : *Revue de métaphysique et de morale.* Remarques sur la dialectique. — Relativisme, criticisme, scepticisme. — La dialectique religieuse, fin de cette étude.

I. Dialectique théorique. Empirisme, rationalisme, phénoménisme. — Nominalisme de l'auteur. — Ses vues sur les catégories de l'espace et du temps, la causalité, le problème de l'origine du monde, l'idée de Dieu.

II. Dialectique pratique. Morale du bonheur, morale du bien, morale du devoir. — Morale sans fin dernière. — Impossibilité d'expliquer l'obligation qui ne serait fondée que sur le libre consentement. Théorie phénoméniste de la morale. — Vraie notion de la justice. — La morale chrétienne est immuable et elle a été parfaite dès l'origine.

III. Dialectique religieuse. Refus de rendre compte de la foi. — Le Dieu transcendant, d'après M. Gourd — La religion réduite au symbolisme. — Conclusion : le vrai christianisme.

Sous ce titre : *Les trois dialectiques*, nons lisons dans la *Revue de métaphysique et de morale* (1897 janvier-mai) une série d'articles qui résument tout un système philosophique. Nous devrions dire plutôt qu'ils marquent une attitude philosophique. Car il s'agit ici d'une manière de voir, de juger et de sentir en matière de philosophie et de religion plutôt que d'un ensemble de propositions logiquement enchaînées embrassant tout le domaine supérieur de la pensée. Disons même que l'auteur paraît n'éprouver que de l'éloignement non seulement pour l'esprit systématique, mais encore pour toute profession dogmatique.

Cette situation d'esprit ou cette « mentalité », pour employer un mot familier à certains philosophes, n'est que

trop commune. C'est l'un des fruits les plus légitimes du néo-criticisme, si répandu aujourd'hui et qui paraît bien régner d'ordinaire dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Hostile en principe au positivisme rigoureux et au matérialisme, organe d'une réaction contre les erreurs les plus grossières de ce temps, cette revue n'en défend point pour cela habituellement les doctrines spiritualistes. Car nous ne pouvons souscrire à l'idéalisme nouveau, à l'esprit de doute qui envahit toutes les parties spéculatives de la philosophie et ne saurait être corrigé par aucun recours à la morale pratique ni par aucun appel au besoin ou au sentiment religieux. On le verra bien par l'analyse et la critique suivantes.

M. Gourd divise son étude en trois parties : dialectique théorique, dialectique morale, dialectique religieuse. En d'autres termes, il traite successivement de la *science*, de la *morale* et de la *religion*. On voit que le plan est vaste, trop vaste peut-être. Et cependant, dès le début, nous reprocherons à l'auteur de paraître le rétrécir singulièrement, en traitant de ces trois grands objets, science, morale, religion, au point de vue de la dialectique seulement. La dialectique, en effet, n'est en définitive qu'une logique. Or, bien que la logique s'applique à toutes choses et en particulier à la science spéculative, à la morale et à la religion, elle est cependant d'une nature à part et existe indépendamment : il y a même une logique générale qui ne s'applique à aucune connaissance en particulier. Mais ce que nous devons remarquer surtout, c'est que la science, la morale et la religion ne sauraient être regardées comme de simples dialectiques particulières, c'est-à-dire de simples connaissances logiques et partant subjectives. Or, c'est bien là, si nous ne nous trompons, le préjugé favori de M. Gourd et de ceux de son école : ils ne voient dans les connaissances humaines que le côté logique et subjectif; pour eux, tout se ramène à une critique.

La suite ne sera que trop souvent d'accord avec ce point de départ. « La science, nous dit-on, consiste à coordonner » (p. 2). — Ce n'est pas assez dire : la science sait, la logique coordonne ; et bien que nous sachions en coordonnant et que l'ordre objectif ne nous soit connu scientifiquement que par le moyen de la logique, la science cependant ne se confond pas avec la logique.

Aussi ne faut-il pas s'étonner ensuite que M. Gourd professe le relativisme, c'est-à-dire la forme la plus subtile du scepticisme : « Ce que Carnéade disait de la vraisemblance, écrit-il, il faut le dire sans hésiter de la vérité scientifique. Celle-ci n'est point chose fixe, immobile, indivisible. Elle va se faisant, elle comporte des degrés, selon que la coordination est plus ou moins ample et serrée » (p. 2). — La conclusion rigoureuse de pareille opinion serait que rien n'est vrai et que rien n'est faux absolument, mais que toutes les doctrines sont vraies et que toutes les doctrines sont fausses par certains côtés. Et il paraît bien en effet que M. Gourd adhère à ce faux éclectisme. Entendons plutôt : « Certes, la plupart des doctrines philosophiques — nous disons même, si l'on veut, toutes les doctrines philosophiques — sont fausses, et nous savons à quel signe on peut s'en assurer... Mais il n'y a pas de doctrine radicalement fausse, car il n'y en a pas qui se borne à supprimer les éléments de la réalité, ou à introduire des obstacles dans la mise en ordre scientifique. La pensée de Leibniz demeure juste : les doctrines sont vraies par leur côté positif; et toutes ont un côté positif. Qui dit doctrine, dit coordination; et qui dit coordination, dit vérité scientifique. Or, cela même nous permettra de les retenir toutes » (p. 3). — Certes, nous ne disconvenons pas de ce qu'il y a de vrai dans la pensée de Leibniz. Mais il n'en reste pas moins certain que telles doctrines ne diffèrent de telles autres que par les erreurs qu'elles contiennent, ce qui les rend formellement fausses; il n'en reste pas moins certain que telles doctrines ne sont point des coordinations mais plutôt des contradictions et que, d'ailleurs, il ne suffit pas de coordonner des erreurs pour créer des doctrines. Au reste, ce qui montre bien que M. Gourd entend l'éclectisme d'une autre façon que Leibniz, c'est qu'il renonce à ramener toutes les doctrines à l'unité : leurs divergences et leurs contradic-

tions seraient donc nécessaires. Il se déclare hostile en principe à l'œuvre de la synthèse, c'est-à-dire à l'unité de la science, ce beau rêve de tant de penseurs qui aspiraient à grouper toutes les vérités particulières conquises par l'esprit humain sous des vérités de plus en plus générales et moins nombreuses, de manière à les éclairer toutes et progressivement d'une seule vérité suprême. M. Gourd estime plutôt que l'esprit doit se résigner à la dispersion et aux variations sans fin ; il n'a pas d'autre ambition que celle de voyager de système en système, sans répudier absolument le plus mauvais, sans s'attacher non plus absolument au meilleur : « Renonçons, dit-il, à les synthétiser (les doctrines) en une doctrine unique, qui serait inutile et forcément incohérente, mais essayons de les disposer en une progression de vérité » (p. 3).

Il résulte de tout cela que nous nous trouvons en présence d'une certaine forme de criticisme, disons même de scepticisme. Ce criticisme ou ce scepticisme s'explique, si l'on observe que, d'après l'auteur, les « vérités de fait » nous sont données par la seule conscience, et les « vérités de coordination » par la science ; or, toutes les vérités se ramèneraient à ces deux ordres. — Mais il est faux que les faits ne nous soient connus que par la conscience, qui n'a pour objet que des faits subjectifs et personnels pour ainsi dire : la raison et les sens sont des facultés qui nous renseignent sur les faits extérieurs ; il faut seulement apprécier leur témoignage. Quant à la science, elle ne se borne pas à coordonner nos propres idées ; autrement elle se confondrait avec la logique, ainsi que nous l'avons déjà remarqué ; mais elle s'applique à connaître l'ordre qui est dans les choses et les choses elles-mêmes qui sont le principe immédiat de cet ordre.

Il est juste d'ailleurs de reconnaître ici que M. Gourd condamne le scepticisme, auquel cependant il a donné plus d'un gage. Malheureusement cette condamnation est plus apparente que réelle : « Le scepticisme, dit-il, a prétendu s'en tenir à cette vérité de fait, à cette conscience primitive. Et cela nous empêche de lui accorder le nom et la valeur

d'une doctrine... Au point de vue de la vérité scientifique, l'attitude du scepticisme représente le maximum d'erreur » (p. 5).

Sa pensée nous apparaîtra mieux à mesure que nous la suivrons à travers les trois dialectiques. C'est la troisième surtout qui le préoccupe, la dialectique religieuse ; et son étude, nous dit-il, pourrait être intitulée : *Vers la religion.* C'est à la religion, en effet, qu'il essaiera de demander cet appui indispensable à la vie humaine, qu'il n'aura trouvé ni dans la science ni dans la morale. Kant avait mis tout son espoir en celle-ci ; mais que peut bien valoir une morale survenant sur un scepticisme métaphysique ? M. Gourd met plutôt son espoir dans la religion ; mais que pourra la religion si elle survient sur une philosophie complètement vide, qui se résume en un seul mot, le *phénoménisme ?* La religion ne sera plus qu'un vain *symbolisme.* Mais il faut suivre l'auteur dans ce voyage décevant qui aboutit à ce dernier mirage.

I

DIALECTIQUE THÉORIQUE

Dans la dialectique théorique, il parle successivement de trois systèmes, ou plutôt de trois tendances qui, selon lui, résument l'histoire et les progrès de la spéculation philosophique ; ce sont l'*empirisme*, le *rationalisme* et le *phénoménisme.* Le premier est tout plongé encore dans la réalité ; le second s'en éloigne et oppose démesurément le sujet à l'objet ; le troisième réunit pour ainsi dire le sujet et l'objet en s'efforçant de tout ramener à des faits de conscience. Il va sans dire que, tout en étant un progrès sur les précédents, le phénoménisme nous laisse dans l'incertitude quant au fond même des choses : il consiste moins à affirmer qu'à s'abstenir.

La critique principale que nous adresserons à l'auteur,

c'est d'avoir méconnu ce qu'il y a d'objectif et de réel dans les idées universelles ou ce qu'il appelle l'intelligibilité. Sa philosophie est celle des nominalistes : de là ses doutes, ses réserves et finalement ses négations en métaphysique : « La connaissance scientifique, nous dit-il, est condamnée à devenir toujours plus étrangère aux choses. Détournée de ce qu'elles offrent d'individuel et d'intime, disséminée sur les alentours, car leurs conditions ne prenant en sérieuse considération que le groupe ou la série (il a en vue sans doute le genre et l'espèce), elle cesse aussitôt d'être adéquate à son point de départ. C'est la rançon de ses incontestables avantages » (p. 10).

— Sans doute, répondrons-nous, à mesure que nos abstractions s'élèvent, nous nous éloignons en quelque façon de la réalité sensible et concrète ; mais, en définitive, c'est l'abstraction seule qui nous permet de saisir le fond réel et permanent des choses ; et plus notre abstraction est haute, plus aussi notre vue est pénétrante et profonde. Notre métaphysique est donc objective et certaine, à condition toutefois que nos abstractions et nos raisonnements soient légitimes, logiques, et appuyés sur ces réalités premières mais superficielles à beaucoup d'égards, que les sens, la conscience et la raison saisissent en nous et autour de nous. On peut donc dire que la métaphysique est la plus réelle des sciences ; car ses procédés sont rigoureux et elle prend pour objet les réalités les plus fondamentales. Sans doute son objet est ardu et prête à mille erreurs ; mais il n'est point diminué ou détruit par la difficulté de l'atteindre. La plus superficielle des connaissances au contraire, est en définitive la connaissance purement expérimentale : c'est elle qui n'atteint jamais « à l'intime » des choses ; c'est elle qui est « disséminée sur les alentours » : elle est absorbée par la considération du groupe, de la série, de la collection, et néglige toujours l'essence soit individuelle soit spécifique.

Ce n'est pas en ces quelques mots que nous espérons convaincre nos contradicteurs ; mais il nous suffit ici de signaler au lecteur l'origine de leurs négations injustes. Nous

en relèverons encore quelques-unes dans la première partie.

L'espace et le temps nous sont présentés comme étant les premières catégories, ce qui est inexact. Car, même au point de vue de l'expérience sensible, la substance corporelle est connu avant l'espace et le temps, qui en résultent et paraissent ensuite la contenir.

Nous ne disons rien des hypothèses d'une quatrième dimension et d'un quatrième temps, auxquelles l'auteur se montre trop favorable, en paraissant vouloir faire rentrer les idées de temps et d'espace dans celle de nombre. Mais il est plus grave de vouloir ramener « la coordination causale » à celles qui résultent simplement des rapports de temps et de lieu. L'auteur n'en écrit pas moins cet aveu significatif : « La coordination concrète laisse toujours partiellement hors de ses cadres le terme dont dépendent tous les autres. Traduisons : l'ordre des créatures suppose toujours le principe ou le terme dont dépendent tous les autres. Mais l'auteur n'en ajoute pas moins ces paroles injustifiables : « Il n'y a pas lieu — pour le dire en passant — de poser le problème traditionnel de l'origine du monde. Ce problème n'aurait de raison d'être que si l'on devait se placer tout d'abord en plein néant... » (p. 16). — Qu'est-ce à dire et nous plaçons-nous en plein néant pour prouver l'existence de Dieu ? Nous partons, au contraire, du fait indéniable de l'existence de quelque chose : le contingent suppose le nécessaire. A un autre point de vue et en partant pour ainsi dire du néant, nous pourrions dire avec Bossuet : Qu'un moment rien ne soit et éternellement rien ne sera. Mais puisque l'auteur est nominaliste et rejette en somme toute métaphysique, il doit écarter le problème du *théisme*.

Il fait plus et pèche contre toute logique, en prétendant que l'idée de Dieu est contradictoire : « La pensée, dit-il, reste déconcertée en présence de cet être de nature contradictoire et pour la conception duquel il n'est point d'attitude convenable. A la fois concret et universel, achevé et infini, d'ordre théorique et d'ordre pratique, objet de coor-

dination et indépendant de toute coordination, il nous sollicite et nous décourage à la fois, et, en définitive, il est une cause de trouble pour notre vie intellectuelle (!). » — Inutile de réfuter de nouveau ici les vieilles erreurs qui se pressent dans ces quelques lignes : l'idée de Dieu qui s'impose à l'esprit et l'éclaire de si haut regardée comme une cause de trouble intellectuel ! l'existence concrète de Dieu opposée à la connaissance abstraite que nous en avons et à sa causalité universelle, sa perfection opposée à son infinité, etc. ! Ce sont bien là tous les préjugés du panthéisme. Aussi, l'auteur écrit-il : « Le panthéisme élémentaire marque un progrès sur le théisme traditionnel. » Toutefois, ce n'est pas le panthéisme qu'il préfère, ni même le rationalisme *qualitatif* ou *quantitatif*, mais plutôt le phénoménisme, qui ramène tout, l'objet comme le sujet, à des faits de conscience. Et encore le phénoménisme n'est-il qu'une étape dans la voie indéfinie de la spéculation philosophique.

II

DIALECTIQUE PRATIQUE

La dialectique pratique, qui succède à la dialectique théorique, n'aboutit non plus à rien d'absolu ou de définitif : « La moralité, de même encore que la vérité scientifique, n'est point chose fixe » (p. 130). La morale est donc toujours en voie de devenir, de même que la théorie. Kant n'avait pas raisonné de la sorte et se tenait plus près de la vérité, avec moins de logique il est vrai. Car, si la métaphysique ne nous offre rien de fixe et d'assuré, comment la morale pourrait-elle nous fournir nn point d'appui absolu ? Mais Kant n'en espérait pas moins justifier le dogmatisme moral, en le fondant sur la conscience et l'évidence du devoir. La morale lui paraissait un refuge inexpugnable où pouvait s'abriter l'esprit menacé par le doute universel. Nos néo-criticistes, au contraire, sacrifient quelquefois la

philosophie morale comme ils ont sacrifié la philosophie spéculative, mais avec l'espoir de trouver dans le sentiment religieux l'appui indispensable de la vie humaine. Et telle est bien l'illusion caressée par M. Gourd.

Il distingue et examine successivement la morale du bonheur, la morale du bien et la morale de l'obligation, qui marquent autant de progrès de l'esprit philosophique. Ces progrès répondent à ceux que nous avons observés dans la dialectique théorique, de l'empirisme au rationalisme et de celui-ci au phénoménisme. Remarquons ici qu'il serait facile de montrer que la morale du bonheur, sagement entendue, se concilie parfaitement avec la morale du bien ou de la perfection et avec la morale de l'obligation. Cette démonstration, faite depuis longtemps, est reprise tous les jours par nos philosophes scolastiques. Ce qui est faux dans la morale du bonheur, comme aussi dans la morale du bien et dans celle de l'obligation, c'est le caractère égoïste qu'y ajoutent plusieurs philosophes. Mais M. Gourd, pour faire la critique de ces diverses morales, ne se place pas au vrai point de vue. Il critique assez bien, il est vrai, la morale du bonheur, et rejette avec raison l'arithmétique de Bentham. Mais il ne propose point comme il faut la morale du bien ou de la perfection. Comment pourrait-il y réussir, puisqu'il refuse de s'éclairer d'une fin dernière, d'un bien suprême et absolu ? « Il ne faudrait pas songer, dit-il, à lui demander (à l'absolu) une fin qui rendît possibles les autres fins : l'absolu, qui ne suppose rien, n'est supposé par rien (!) » (p. 148). Erreur qui répond trop bien à celle que nous avons constatée, dans la dialectique théorique, touchant l'existence même de Dieu. A la place de l'absolu ou de la fin dernière, M. Gourd met donc un progrès indéfini. Or, il y a longtemps qu'Aristote et saint Thomas ont observé qu'en introduisant l'*indéfini* à la place de la *fin dernière*, en morale, on supprimait le bien lui-même. Il ne suffit donc pas de proposer à l'homme « le plus large accroissement de l'activité intellectuelle ». Et puis il n'est pas vrai que le bien moral s'identifie formellement avec l'intelligibilité.

La morale de l'obligation n'est pas mieux proposée que celle du bien. M. Gourd paraît la définir comme la « conversion du sujet en objet ». Nous aimerions mieux dire qu'elle consiste dans la subordination du sujet à l'objet, de l'homme au bien, à l'ordre et finalement à Dieu. Mais M. Gourd prétend ne pas plus recourir ici à l'idée de Dieu qu'il ne l'a fait précédemment. Dès lors, il lui est impossible d'expliquer l'obligation ; sur ce point, il échoue plus complètement que l'auteur de la *Critique de la raisou pratique*. Au reste, il souscrit au même subjectivisme moral : la bonne volonté tirerait d'elle-même et non pas de l'objet toute sa valeur. Mais ce qui distingue cette morale, c'est qu'elle fonde toute obligation sur le libre consentement de l'obligé : « Il ne faut pas, dit-il, qu'un vouloir étranger se substitue au nôtre sans notre assentiment » (p. 151). « C'est un acte de profonde liberté que celui de l'engagement moral. Sans doute, la dialectique l'exige; mais pourquoi obéir à la dialectique? Quoi qu'on en ait dit, il n'y a obligation d'aucune sorte à s'obliger moralement. On s'oblige, parce qu'on le veut bien, à ses risques et périls » (p. 155).

On se demande ensuite quelle sera la valeur des « affirmations pratiques » qui seront la règle de la vie, si elles n'ont pas d'autre fondement, en définitive, que la liberté humaine, même la plus éclairée et la plus philosophique. Mais on s'étonne moins d'entendre des déclarations comme celle-ci : « On a dit bien souvent que la première condition de la morale, c'est un monde supérieur à l'expérience : jusqu'ici, nous ne nous en sommes pas aperçus. La dialectique pratique ne craint même pas de se placer à un point de vue strictement phénoméniste. Elle n'a besoin de dépasser les états de conscience, ni pour se fonder, ni pour passer de la morale du bonheur à celle du bien, ni pour passer de la morale du bien à celle de l'obligation. Toutes ses catégories s'établissent, tous ses devoirs s'expliquent, toutes ses considérations se légitiment, sans le postulat de l'ultra-phénomène. Par exemple, que nos semblables aient une existence extérieure à la conscience, ou qu'ils soient seulement des groupes de faits de conscience, en toute hypothèse, ils peuvent donner lieu à des devoirs (!). Si nous nous sentons tenus de leur faire une place importante dans nos préoccupations morales, ce n'est point en tant qu'ils existent dans l'ultra-phénomène, mais en tant qu'ils forment des séries distinctes de celles qui constituent notre moi. Car il y a place dans la conscience pour d'autres « moi » que le moi propre » (p. 159). — Sans parler de mille autres difficultés insurmontables que soulève cette théorie phénoméniste de la morale, il s'ensuivrait que nous n'avons pas plus de devoirs envers les hommes que nous coudoyons chaque jour qu'envers des personnages de théâtre et de roman ; ou, si l'on préfère, il s'ensuivrait que nous avons autant de devoirs envers ceux-ci qu'envers ceux-là. A coup sûr, une telle morale équivaudra toujours pour le commun des hommes, qui pourtant n'est pas privé de sens, à une morale nulle.

Relevons encore, au cours de cette seconde partie, quelques erreurs particulièrement opposées aux docrines chrétiennes. Nous ne saurions admettre, par exemple, cette définition de la justice : « La justice est tout simplement l'expression pratique de ce principe que rien ne se fait en vain... La justice exige qu'il soit donné à chacun ce qui lui est dû, et seulement ce qui lui est dû » (p. 141). La suite fait bien voir que l'auteur n'entend pas ces paroles dans leur meilleur sens : « Pourquoi un bonheur... que nous n'aurions pas créé nous serait-il dû? Serait-ce en vertu d'une promesse et en retour de notre obéissance? Mais c'est la promesse elle-même qui aurait été injuste (!) » — Evidemment la justice ne s'étend pas au delà de ce qui est dû ; mais elle n'exclut point la générosité ni même la miséricorde, qui peuvent se concilier avec elle, comme la dette peut s'accorder avec le don et le pardon. Il arrive alors que ce qui n'était pas dû à l'origine le devient en vertu de promesses et de mérites réels. C'est ainsi que l'homme, qui tient tout ce qu'il possède de la miséricorde divine, n'en arrive pas moins à mériter, avec la grâce de Dieu, sa céleste destinée.

L'auteur affirme aussi d'une manière générale que « les

ordres prétendus clairs et immuables qu'on a rapportés à des révélations, ont dû constamment être interprétés », et qu'ils « ont varié comme les morales elles-mêmes » (p. 141). — Mais il est clair, au contraire (nous ne parlons, bien entendu, que de la morale chrétienne), que la morale n'a point varié dans son fond et qu'elle a obtenu toute sa perfection avec la prédication de l'Evangile. Rien ne se conçoit, en effet, de plus généreux et de plus grand, après les vertus divines de Jésus et les vertus hors ligne de sa Mère, que l'héroïsme des martyrs, le zèle des apôtres, la charité des premiers chrétiens, la sainteté de tant de modèles célébrés même par nos frères séparés. Si la vertu sociale du christianisme s'est développée avec le temps et les siècles, il n'en est pas de même de sa sainteté, qui s'est répandue à flots dès l'origine; nous ne vivons aujourd'hui que de ce que nous avons reçu (1). Comme le dit Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum:* « Il n'est pas douteux que la société civile des hommes a été foncièrement renouvelée par les institutions chrétiennes; que cette rénovation a eu pour effet de relever le niveau du genre humain, ou pour mieux dire de le rappeler de la mort à la vie, et de le porter à un si haut degré de perfection, qu'*on n'en vit de semblable ni avant ni après, et qu'on n'en verra jamais dans tout le cours des siècles* » (2).

Nous n'insisterons pas davantage sur cette seconde partie. Il est convenu d'ailleurs que toute cette dialectique morale, infirme et provisoire dans ses conclusions, comme la dialectique théorique, n'est que la préparation de la dialectique religieuse, but principal de l'auteur.

(1) Cf nos *Etudes sociales*, n° 145, *la conscience et les légistes.*
(2) *Ibid.*, n° 31.

III

DIALECTIQUE RELIGIEUSE

Il passe successivement en revue ce qu'il appelle l'objet religieux, puis le Dieu immanent, le Dieu transcendant, le Dieu personnel. A première vue, tels passages paraîtront des mieux inspirés; mais d'ordinaire ils sont équivoques et il paraît bien qu'on leur attache le sens le moins exact. Autrement quelle belle pensée par exemple que celle-ci : « Affirmer Dieu, c'est poser en soi-même une résolution de sacrifice et réciproquement » (p. 302) ! Avec raison, l'auteur s'efforce de rattacher spécialement au principe religieux le sacrifice ou l'abnégation de soi, le pardon des injures, l'espérance, la consolation, disons même avec lui la vue et le sentiment du sublime, etc. Mais, hélas ! il ne revient pas, au nom et grâce aux indications de la religion, sur les erreurs et les doutes des deux parties précédentes. Nous trouvons bien telle déclaration comme celle-ci, qui paraît exclure le faux éclectisme et tout esprit de scepticisme : « Nous savons... que l'erreur n'est pas une moindre vérité, ni le mal un moindre bien. L'un et l'autre accusent une puissance positive de destruction... » (p. 291). Mais l'auteur n'entend point corriger de la sorte les dialectiques précédentes. Il reconnaît bien, d'une part, que la dialectique religieuse a pour objet l'*absolu*, et il répudie, nous dit-il, l'*agnosticisme;* mais d'autre part, il affirme qu'on ne peut raisonner sa foi, c'est-à-dire en rendre compte et la justifier : « On peut bien, dit-il, rendre le christianisme progressif, mais non « raisonnable » (p. 302). Ce qu'il ajoute est plus juste, mais n'échappe point aux équivoques habituelles que nous avons signalées : « C'est son originalité d'être plus religieux, c'est-à-dire plus pénétré d'absolu, que les autres religions, et il ne faudrait pas la lui ravir en la ramenant à une pure morale, ou à une pure science.

Sans doute, il renferme une morale, mais ce n'est pas lui qui l'a fournie (?); il renferme une science, une philosophie explicative, mais ce sont les philosophes qui en ont fait les frais (?). Ce qui appartient en propre au christianisme, c'est son histoire de l'irrationnel, de l'absolu dans l'univers et dans l'action pratique, c'est sa « bonne nouvelle », son incomparable nouvelle du « Dieu avec nous », du « Dieu en nous », c'est sa « folie de la croix ».

Tout cela serait fort beau, s'il restait entendu que le christianisme, sans se confondre avec la morale et la philosophie naturelles, les implique cependant et qu'après les avoir sauvées, elle en est défendue à son tour. Quant à les diviser radicalement, comme le fait l'auteur, c'est les détruire. Chose singulière et qu'on ne saurait trop remarquer, le protestantisme, dont l'essence, comme l'origine, est le libre examen, en arrive à prononcer que la foi ne peut être *raisonnée*, il refuse l'examen scientifique des croyances religieuses. Il ne faut point trop s'en étonner. Le protestantisme est en voie de nier ou de fausser tous les dogmes religieux ; il a détruit ainsi dans beaucoup d'esprits tout l'ordre surnaturel, et il s'attaque même aux vérités purement philosophiques, l'existence et les attributs de Dieu, sans lesquelles la foi est irrationnelle. M. Gourd paraît être de ces esprits qui n'ont pu garder du christianisme que le souvenir pieux et les symboles : « Notre Dieu transcendant, dit-il, n'a de signification qu'au point de vue strictement religieux. Il n'est pas plus cause productrice que notre Dieu immanent n'était cause substantielle; et il ne faut chercher en lui d'explication d'aucune sorte » (p. 307). — Etrange déclaration qui ramène l'agnosticisme. De même pour la personnalité divine, tout en l'affirmant parce qu'elle est une perfection, il ne tarde pas à la détruire : « C'est avec raison, dit-il, que les grands métaphysiciens allemands ont insisté sur l'impossibilité d'un Dieu à la fois infini et personnel » (p. 310). — Quelle sera donc la dernière conclusion religieuse? — « Point de réalisme, mais du symbolisme ».

C'est-à-dire que la religion répondra exactement à la

philosophie. Phénoméniste en celle-ci et doutant même du monde extérieur, il faudra être symboliste en celle-là, et douter de l'objet même du culte. Mais on incarnera néanmoins cet objet, c'est-à-dire l'absolu et tous les ordres d'absolu, tous les « hors la loi », les incoordonnés et les incoordonnables — nous dirions les mystères — on les incarnera dans un personnage comme Jésus-Christ, par exemple, avec lequel le culte prendra sa plus haute signification. Ecoutons plutôt, car ces vagues aspirations ne s'analysent pas : « Parmi les hors la loi qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, celui que nous voulons. — Peut-être forme-t-il un groupe, peut-être est-il indivisible et concentré en un seul moment; peut-être nous est-il apparu dans le monde donné, dans la nature ou dans l'histoire; peut-être aussi a-t-il fait irruption un jour dans nos réactions volontaires : qu'importe, il suffit qu'il soit fort. Nous le choisissons parce qu'il nous a saisis de sa sublimité, ou bien parce que, à plusieurs reprises, il a consolé et encouragé notre vie; parce qu'il éveille de puissants souvenirs d'enfance, parce qu'il est plus à notre portée que les autres, ou bien parce que nous voulons communier en lui avec les hommes qui nous entourent ; parce que nous avons en sa faveur des motifs réfléchis, compréhensibles à nos semblables, ou bien par pure absoluité, comme Fichte veut qu'on pose l'absolu du devoir : qu'importe encore, il suffit que nous le choisissions avec résolution. — Disons encore ceci. Si c'est le Christ, gardons-nous de nous heurter aux difficultés qu'entraînerait une reconstruction historique de sa vie, de son caractère ou de ses idées... Gardons-nous aussi de nous troubler à la pensée de telle ou telle de ses affirmations d'ordre scientifique ou moral... Gardons-nous même de chercher avec angoisse si, en lui, un homme irréprochable, parfait de tout point et à tout instant, a vécu... Nous choisissons donc un hors la loi, et nous transportons sur lui notre Dieu transcendant... C'est en lui que nous penserons Dieu, que nous aimerons Dieu. Il deviendra la personne de Dieu, Dieu lui-même... » (p. 311-312).

Tel est le *symbolisme*, forme religieuse imprécise, senti-

mentale et capricieuse, où s'enveloppent certains esprits qui, n'ayant plus assez de certitude philosophique pour justifier leur religion, veulent du moins en garder l'illusion ou le souvenir. Encore cette forme n'est-elle pas définitive : elle n'est qu'un point de départ. Puisse-t-elle être un point de retour !

Peut-être est-il utile d'avoir montré, au cours de cette étude critique, par quels degrés des penseurs distingués sont amenés à ces erreurs extrêmes. Est-il nécessaire de conclure en disant que le vrai christianisme est absent de ces symboles vides et changeants? Comment y habiterait-il lui qui est immuable dans ses dogmes, sa morale, ses espérances *substantielles*, comme dit l'Apôtre; lui qui est mystérieux sans doute dans certaines vérités qu'il enseigne et qui dépassent notre raison, mais qui est admirablement clair dans la plupart des autres qu'il ne fait que rappeler à la raison humaine? Ce qui fait sa force, ce n'est point son symbolisme, bien qu'il vienne à nous avec des paraboles familières et de merveilleux symboles, mais c'est sa réalité, son incomparable certitude et son invincible unité : unité du dogme et de la morale, de la foi et de la raison, de la nature et de la grâce. Cette unité, qui est son essence, il ne tient pas à lui qu'elle ne soit donnée à tous et à toutes les choses humaines : à chaque homme en particulier, qui doit mettre d'accord sa vie avec sa conscience et ses croyances; aux Etats, qui devraient reformer une nouvelle chrétienté, plus parfaite que celle d'autrefois; à toutes les sciences humaines, épanchements d'une Vérité première, qui s'offrent à nous comme des voies convergentes pour remonter au même et unique souverain Bien.

LE TRANSFORMISME

A LA

SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE LYON

Il existe à Lyon, depuis 1881, une Société d'anthropologie qui groupe un grand nombre de savants : docteurs en médecine, spécialistes, praticiens, professeurs de sciences, amateurs, etc., dont la plupart ne voudraient point rompre, nous n'en doutons pas, avec les doctrines spiritualistes. Mais il en est d'autres, et ce sont peut-être les plus actifs et les plus influents, qui paraissent s'inspirer des doctrines contraires. Il est permis de le supposer, si on lit le discours précis et très suggestif prononcé par M. Lesbre, professeur d'anatomie vétérinaire, en prenant possession du fauteuil de la présidence pour l'année 1896 (1). C'est un résumé très clair des idées transformistes qui ont prévalu à notre époque dans certains milieux scientifiques, où la philosophie chrétienne est trop négligée, pour ne pas dire inconnue. On verra que M. Lesbre, après avoir insisté sur certaines vérités expérimentales dont les scolastiques peuvent se prévaloir contre les cartésiens et autres partisans d'un spiritualisme exagéré, ne tarde pas à en abuser étrangement au profit du sensualisme. Rien ne fait mieux comprendre que la lecture de pareils documents combien des

(1) Voir le *Bulletin* de la Société, tome XV, année 1896.

études philosophiques sérieuses font défaut à la plupart de nos savants contemporains, les positivistes en particulier.

Ceux-ci vont jusqu'à prononcer que la métaphysique, loin d'être une science, est une rêverie ; ils cherchent à lui substituer, à la tête des connaissances humaines, certaines généralités scientifiques ou même une science toute expérimentale. Ils ne tardent pas néanmoins à aborder les problèmes supérieurs de la nature, de l'origine et de la fin des choses, auxquels ils avaient renoncé en principe et ils les tranchent souvent de la manière la moins heureuse; jugeant sommairement de matières qui ne sont pas de leur ressort, ils s'égarent d'autant mieux qu'ils montrent plus d'assurance. On va le voir par cette incursion d'un professeur d'anatomie dans le domaine philosophique.

Mais auparavant nous l'approuverons pour certaines vérités particulières qui sont la réfutation de l'automatisme et du mécanisme cartésiens. M. Lesbre a bien raison de dire, avec Buffon, que « sans les animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible ». Il est bon, en effet, de chercher déjà les secrets de la nature humaine dans le règne animal, dont elle est le couronnement. L'homme est le premier des animaux, qui ne sont, pour ainsi dire, que le développement merveilleux de la partie inférieure de nous-mêmes, je veux dire de la sensibilité qui en nous s'allie avec la raison. Tout l'animal est dans l'homme de quelque manière. Ajoutons que l'absence de la raison permet souvent de mieux retrouver dans le premier que dans le second toutes les activités instinctives, toutes les formes de la passion et de la connaissance sensible. Car si tous les instincts sont dans l'homme et peuvent s'y retrouver, ils y sont d'ordinaire éclipsés par la raison comme les étoiles par le soleil. Et de même que ce n'est pas en plein jour qu'on observe les astres les plus lointains, mais plutôt dans la nuit, alors que les profondeurs du ciel étincellent de mille feux, de même ce n'est pas quand tout l'homme est éclairé par la raison et obéit à ses lois, qu'il est facile de marquer tous les degrés de la passion et de l'instinct. Il arrive donc que le psychologue

prend de préférence pour sujet d'étude l'homme qui est égaré par ses sentiments ou même qui est abandonné par sa raison. Pour une semblable cause, il tournera son attention vers les animaux, et s'éclairera de la psychologie comparée. Mais qu'il soit bien entendu que, pour connaître l'âme humaine dans ce qu'elle a de plus noble et de distinctif, c'est à l'étude de l'homme raisonnable, des idées et de la conscience qu'il faut s'appliquer.

On comprendra donc avec quelles réserves nous souscririons encore à une longue citation de Gall, dont s'autorise M. Lesbre : « Le plus grand obstacle qu'on on ait jamais pu opposer à la connaissance de la nature humaine, a dit Gall, c'est de l'avoir isolée des autres êtres et d'avoir voulu la soustraire aux lois qui la gouvernent... Ceux qui font dériver les actes normaux et intellectuels de l'homme d'un entendement et d'une volonté indépendants du corps, et ceux qui, étant tout à fait étrangers aux sciences naturelles, croient encore aux *mécanismes* ou à l'*automatisme* des brutes, peuvent trouver révoltante et absolument stérile la comparaison de l'homme avec les animaux. Mais cette comparaison sera jugée indispensable par ceux qui sont familiarisés avec les travaux des Bonnet, Condillac, Reimarus, Georges Leroy, Dupont de Nemours, Herder, Cadet, Devau, Huber, Virey, etc., et surtout par ceux qui sont tant soit peu initiés aux progrès de l'anatomie et de la physiologie comparées. » — Au nom de ces sciences, M. Lesbre rejette avec raison l'*automatisme* ou le *mécanisme* cartésien : il y a longtemps que cette théorie superficielle de l'union de l'âme et du corps est devenue insoutenable. Mais il n'a pas le droit d'affirmer la dépendance absolue de l'entendement et de la volonté par rapport à l'organisme. L'âme raisonnable et libre qui est en nous ne peut agir sans le concours des sens; mais son acte propre n'est pas circonscrit, mesuré ni surtout orienté par les sens : le sensible n'est pas son objet direct, mais plutôt son moyen ; elle trouve plus haut sa direction et sa lumière puisqu'elle atteint la vérité, l'absolu, le devoir.

Mais, hélas ! après quelque hésitation et un timide *peut-*

être, M. Lesbre paraît admettre toutes les prétentions du sensualisme et du transformisme : « De même, dit-il, qu'il n'est pas un organe de l'homme qui n'existe chez les animaux, de même il n'est *peut-être* pas une seule faculté de l'un qui ne soit représentée, au moins en germe, chez les autres. Les travaux de Réaumur, Hüber, John Lubbok, et de beaucoup d'autres naturalistes démontrent surabondamment que les plus infimes bestioles, que nous foulons dédaigneusement du pied, donnent, lorsqu'on sait les observer, les preuves d'une intelligence certaine et parfois admirable. Si l'on considère les mammifères, l'analogie de leurs actions avec les nôtres devient bien plus frappante. L'observation de tous les jours prouve à quiconque n'est pas prévenu que ces animaux ne sont pas seulement des automates poussés par d'aveugles instincts, mais des êtres qui savent au besoin réfléchir, délibérer (!) et varier leurs actions suivant les circonstances, qui ont de la mémoire, qui sont capables de fierté, de courage, de colère, de joie, de haine, de reconnaissance, de ruse calculée, de chagrin, de désespoir, de jalousie, qui nous donnent souvent l'exemple d'un dévouement et d'une fidélité rares dans notre espèce, et qui sont susceptibles, hélas ! de commettre les mêmes délits, les mêmes crimes (!) que les hommes. » — M. Lesbre est du moins fort logique. Il est vrai que c'est la logique qui mène aux plus graves erreurs comme aux plus sublimes vérités : toute la différence vient du point de départ. Après avoir accordé à l'animal les mêmes facultés qu'à l'homme, sans en excepter la réflexion et la délibération, il devait le regarder comme un être moral, susceptible de vice et de vertu ; il devait le regarder aussi comme sujet à la folie et à toutes les manies qui sont le triste privilège de l'humanité. Un peu plus de logique le conduirait encore à regarder l'animal comme capable de science, de progrès, de religion, et apte à exercer de véritables droits. En appliquant les animaux à son service et à son alimentation, l'homme ferait donc œuvre de tyrannie et commettrait de véritables assassinats. Or, M. Lesbre admet au moins les premières de ces graves conséquences,

qui devraient changer immédiatement et du tout au tout nos rapports avec les animaux : « Il y a plus de cinquante ans, dit-il, que Pierquin a écrit un livre très sérieux et très documenté sur la folie chez les animaux. Et notre savant collègue, M. le professeur Lacassagne, publiait naguère un mémoire d'un haut intérêt philosophique, intitulé : *De la criminalité chez les bêtes*, où il conclut que « si les « actes, les pensées, les sentiments des animaux sont sem- « blables aux nôtres, il en est de même pour leurs délits « ou leurs crimes, qui sont en rapport avec leurs intérêts « ou leurs passions. La morale des loups, s'écrie-t-il, peut « éclairer sur celle des hommes (1). »

M. Lesbre rappelle ensuite brièvement toutes les observations dont le merveilleux instinct des animaux a été l'objet. Ce n'est vraiment pas trop dire que l'animal donne plus d'une leçon à l'homme, qui, par l'abus déplorable qu'il fait de sa raison et de sa liberté, se reud parfois semblable à la bête. L'Ecriture n'avait-elle pas dit : *Paresseux, allez à la fourmi...! L'homme, tandis qu'il était en honneur, n'a point compris, il a été comparé aux bêtes qui n'ont aucune raison ; et il leur est devenu semblable.* Mais M. Lesbre, pour se rencontrer ici avec nous, ne s'inspire pas de ces témoignages : « Quand, parmi tant d'ouvrages, dit-il, qui traitent de l'esprit des bêtes, on lit ceux de Houzeau, Georges Leroy, Büchner, Brehm, Alix, reposant sur des observations qui ont la rigueur et l'authenticité de faits scientifiques, on est émerveillé, confondu, et parfois ému jusqu'aux larmes, de l'intelligence et de la perfection de sentiments qu'ils révèlent à chaque page sur divers animaux ; on s'écrierait volontiers en parodiant une boutade célèbre : plus j'étudie les animaux et moins j'aime les hommes. Si les animaux sont susceptibles de penser et d'agir comme les hommes, il n'est que trop vrai de dire que les hommes se comportent souvent comme des bêtes,

(1) M. Lacassagne fut réfuté par le Père Alexis Arduin, aujourd'hui religieux trappiste, alors prêtre du diocèse de Lyon et membre, croyons-nous, de la Société d'anthropologie. (*La Controverse*, 1er février 1882, p. 166-183.)

cédant aux mêmes instincts, subissant les passions les plus brutales. Ainsi, diminue une distance qui, pour être très grande, n'est pas infinie. » — On pourrait peut-être, à la rigueur, interpréter en bonne part toutes ces propositions; mais la suite fait trop voir que M. Lesbre les entend dans un sens inacceptable. Avec tous ceux de son école, il a été trompé par les analogies profondes qui rapprochent l'intelligence de l'homme de l'instinct de l'animal; il a été trompé surtout par la communauté de leur nature sensible. A n'en pas douter, et nul ne l'a mieux démontré que les scolastiques, l'homme concentre en lui tous les sens de l'animal. Avec lui, il possède l'imagination, la mémoire seusible, les instincts et toutes les passions. Mais, chose singulière, et qui montre bien déjà que l'homme diffère essentiellement des règnes de la nature où il est engagé par ses facultés inférieures, alors que l'animal est déterminé par son organisme à telles mœurs qui sont invariables pour chaque espèce, l'homme est susceptible de mœurs changeantes et opposées. Il peut être doux comme l'agneau, cruel comme le tigre, timide comme le lièvre, hardi comme le lion, perfide comme le serpent, rusé comme le renard, laborieux comme la fourmi, paresseux comme un tardigrade, etc. etc. Ces contrastes violents et cette variété inépuisable des mœurs humaines montrent excellemmeut que l'homme dépend d'autre chose que de son organisme. Car s'il n'était qu'un animal plus parfait ou le premier des animaux, pourquoi n'aurait-il pas des mœurs déterminées et spécifiques que l'on pourrait décrire dans un seul tableau et une fois pour toutes comme celles des animaux, dont l'histoire d'aujourd'hui redit celle d'hier et se répétera demain? D'où vient cette diversité étonnante sinon de la raison et du libre arbitre? Car enfin l'organisme de l'homme est le même sous toutes les latitudes et dans tous les temps; et il arrive parfois que le même individu passe successivement par les excès du vice et d'héroïques vertus.

Par la même raison, on voit que l'homme seul a des mœurs proprement dites. Celles de l'animal sont en dehors du vice et de la vertu, parce qu'elles sont faites uniquement

d'instinct, de passion et de sensibilité. C'est pourquoi l'animal n'a que l'image ou le symbole de la moralité, sans en avoir jamais l'essence, ni par conséquent les droits et la dignité. De même ses connaissances sensibles, qui nous frappent si souvent d'admiration, ne sont que l'image de la connaissance intellectuelle et la manifestation d'une admirable providence, qui, dans les plus infimes bestioles, se montre infiniment supérieure à toute la science humaine. Le tort de nos évolutionnistes, c'est d'admirer dans l'animal la réalité dont il n'a que les vestiges, les ombres ou les analogues, au lieu de faire remonter leur admiration et leur reconnaissance à Dieu seul, qui a défini chaque espèce, en assignant à chacune ses instincts et ses mœurs. Il est faux que l'animal ait la connaissance intellectuelle des opérations qu'il exerce d'une manière si sûre; il ne raisonne rien de ce qu'il fait, mais il connaît sans savoir, il voit sans comprendre, de même qu'il jouit sans être heureux; il trouve ce qu'il cherche, sans jamais atteindre à la vérité. Au point de vue intellectuel, le seul qui nous importe ici, il reste donc plongé dans l'ignorance et l'inconscience. Aussi arrive-t-il, comme l'ont montré si bien tant de naturalistes, qu'un rien suffit bien souvent pour le désorienter et mettre toute sa sagesse en défaut. Les mêmes pièges, souvent les plus simples, prennent depuis des siècles les plus rusés des animaux; la poule couve indéfiniment un œuf de porcelaine, etc., etc. C'est ce que M. H. Fabre appelle « l'antithèse de l'instinct », et M. Duilhé de Saint-Projet, « l'inertie de l'instinct », c'est-à-dire, comme il l'ajoute, « l'extrême stupidité à côté de l'habileté extrême ». Tant que l'animal suit la ligne droite qui lui a été primitivement tracée, ce sont prodiges d'habileté; dès qu'il s'en écarte (ou plutôt dès qu'il en est écarté), ce sont prodiges de stupidité. « Les animaux à qui nous voyons faire les plus « beaux ouvrages, dit Bossuet, sont ceux qui paraissent « avoir le moins d'esprit. »

Or ce qui est vrai de la connaissance de l'animal, l'est également, et par voie de conséquence, de ses sentiments. Cette connaissance n'offre rien d'intellectuel; et ces senti-

ments n'offrent rien de moral. Voilà pourquoi l'animal passe si facilement des sentiments les plus touchants aux sentiments les plus féroces. C'est avec une vigilance et une tendresse extrême que la femelle nourrit et protège ses petits ; mais à peine ceux-ci peuvent-ils se suffire qu'ils se séparent de leur mère, dont ils deviennent les rivaux et même les ennemis. Tels animaux, comme le pigeon, dévorent parfois leurs petits, comme s'ils hésitaient entre le sentiment de la tendresse et celui de la voracité. Nous sommes donc en présence d'instincts qui se combattent, mais non pas en présence du conflit de la raison avec l'instinct. Ce conflit n'existe que chez l'homme, qui seul dès lors, entre les animaux, est susceptible de moralité et de progrès.

Les espèces animales, au contraire, sont immuables de leur nature. On peut les modifier par le dressage, la domestication, la culture en un mot ; mais cette transformation est limitée, accidentelle ; et l'animal retourne à son point de départ, dès qu'il cesse de subir l'influence de l'homme. Tant il est vrai que le progrès n'est donné que par la raison et dans la sphère de son influence !

C'est donc toujours dans la raison, dans l'intelligence ou la faculté de l'universel, par conséquent dans la vue du vrai, du beau et du bien moral, qu'il faut chercher la différence de l'homme et de l'animal. A celle-ci tiennent toutes les autres. De Quatrefages s'est trompé en disant que l'homme et l'animal diffèrent principalement par la religiorité. Cette différence, si importante soit-elle, est une conséquence de la premiére. L'homme et l'animal diffèrent quant à l'âme même : seule l'âme humaine est raisonnable, intelligente, et par conséquent spirituelle et immortelle.

Aussi nous rejetons comme l'erreur capitale en ces matières cette affirmation de M. Lesbre : « Quelque obscure que soit l'intelligence d'un chien, d'un éléphant ou d'un singe comparativement au génie lumineux d'un Aristote, d'un Newton ou d'un Pasteur, elle n'est pas, croyons-nous, d'une nature et d'une essence différentes. » Ce qui suit n'est guère plus juste ou ne peut se dire sans équivoque :

« Il n'y a pas deux psychologies, l'une pour les bêtes et l'autre pour les hommes ; il n'y en a qu'une et ce n'est, comme l'a fait valoir Herbert Spencer, qu'un chapitre de physiologie cérébrale. » — Eh ! sans doute, il n'y a qu'une psychologie, qui traite successivement des facultés intellectuelles qui nous sont propres et des facultés sensibles qui nous sont communes avec l'animal. La science de la nature humaine comprend ainsi la science de l'animalité. Mais la proposition inverse est fausse. Il est faux également que la psychologie ne soit qu'un chapitre de physiologie cérébrale. Mais où M. Lesbre revient vers la vérité, c'est quand il semble reconnaître qu'il appartient à la métaphysique et non à la science naturelle de découvrir le secret de la supériorité mentale de l'homme : « Chercher en dehors de l'organisation physique et matérielle le secret de la supériorité mentale n'appartient pas à la science mais à la métaphysique. » — Nous craignons seulement qu'aux yeux de M. Lesbre, comme aux yeux des positivistes, la métaphysique ne soit qu'une œuvre d'imagination et de fantaisie.

Il n'en est pas moins vrai qu'il faut demander la démonstration de la spiritualité de l'âme à la psychologie rationnelle, à celle qui s'appuie sur la raison et sur les données de la conscience intellectuelle, et non pas à l'histoire naturelle, ni même à la psychologie purement expérimentale, si tant est qu'elle mérite le nom de psychologie. A proprement parler, on ne démontre pas *géométriquement*, *mathématiquement*, *scientifiquement*, au sens étroit de ces mots, l'existence de l'âme spirituelle, les attributs divins ni les autres vérités de ce genre ; mais on les démontre *métaphysiquement*. A chaque science son domaine, ses procédés et son genre d'abstraction. Il importe d'allier les sciences et non de les confondre. Ce que nous demandons aux sciences naturelles en particulier, ce n'est point de démontrer ce qui n'est pas de leur ressort, mais de s'abstenir de prononcer sur les vérités qui leur échappent, de ne pas prétendre limiter tout le savoir humain aux objets sensibles qui les absorbent. Il n'est pas permis de détourner son esprit des sciences supérieures, métaphysiques et morales, pour l'en-

fermer dans des préjugés absurdes, prétendus scientifiques. La vraie métaphysique, de même que la religion, s'accommodera toujours des conclusions certaines de la science, dont elle complétera, en les fortifiant, tous les meilleurs enseignements.

M. Lesbre nous paraît manquer à cette méthode, à cette juste réserve scientifique, en insistant sur « l'unité de composition et de développement de l'homme et des animaux » pour persuader qu'il y a entre eux une parenté généalogique. La nature s'imite toujours elle-même; mais il n'est pas nécessaire, pour expliquer cette unité de composition et de développement, dans le règne animal (1), de recourir à une sorte de monisme ou d'évolutionnisme absurde, qui nie les essences ou les confond dans une seule réalité fondamentale. L'admirable et constante unité qui réunit étroitement toutes les espèces vivantes, tous les genres, tous les embranchements en un même règne, les analogies que l'on découvre partout depuis l'homme jusqu'au plus humble des êtres vivants, attestent seulement l'unité du plan divin et de la pensée créatrice, l'harmonie du monde et la sagesse de son Auteur. Quant à la parenté généalogique des êtres vivants, on ne peut l'affirmer là où l'expérience ne la montre point; et on ne peut la supposer là où les natures sont incontestablement diverses, comme il arrive pour l'animal et l'homme.

M. Lesbre convient d'ailleurs de bonne grâce qu'entre l'homme et les anthropoïdes il y a des différences notables. Elles se réduisent à deux principales : 1° le développement

(1) Cette unité de composition est d'ailleurs limitée et même problématique, puisque des savants comme Cuvier l'ont niée. Quant à l'unité de développement elle est plus apparente que réelle, d'après le témoignage des transformistes eux-mêmes : « Sans doute, il y a dans certaines limites une correspondance positive entre les phases des divers organismes; mais il y a aussi des différences réelles jusque dans les ovules (Costes), et aussitôt que l'embryon commence à montrer quelques traits caractéristiques, ceux-ci présentent des particularités telles que le type peut se distinguer (Agassiz); jamais l'embryon d'un vertébré ne ressemble réellement à un radiaire, à un insecte, à un mollusque, à un ver; à aucun moment il n'y a identité... (Voir M. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientif.*, 3e éd. p. 308.)

énorme de l'encéphale; 2° l'attitude verticale. Le cerveau humain est deux fois plus volumineux que les cerveaux des anthropoïdes et, grâce à de nombreuses circonvolutions qui le distinguent encore, il offre dix fois plus de surface. Quant à la station verticale, elle entraîne dans le squelette et dans le système musculaire, sans parler de chaque organe en particulier, une foule de modifications qui peuvent suffire à faire regarder l'homme comme une espèce animale parfaitement distincte. Mais, encore une fois, les conclusions de la science nous paraissent secondaires en ces matières. Peu nous importe que les savants comptent l'homme parmi les *archencéphales*, ou les *bimanes*, ou les *primates*. Plus l'homme sera trouvé semblable aux animaux par la partie sensible et matérielle de sa personne, plus la supériorité absolue qu'il tient de sa raison et de son âme spirituelle sera manifeste. Il est certain que, tout en comptant parmi les espèces animales, l'homme forme un genre ou plutôt un règne à part, le *règne humain*. On peut définir, l'homme, à le considérer de bas en haut « un animal raisonnable », et c'est la définition d'Aristote. Mais on peut le définir aussi, à le considérer du sommet à la base, une âme spirituelle qui informe un corps sensible. Si l'homme considéré dans sa nature sensible nous apparaît comme une espèce d'animal, il nous apparaît, si nous le considérons dans sa nature intellectuelle, comme une espèce d'esprit. Et telle est bien, en effet, sa nature, composée d'esprit et de matière, de raison et de sensibilité. De là ses hautes destinées.

Nous regrettons que M. Lesbre ait réédité une triste parole de Hæckel. Après avoir assuré que la science expérimentale n'a pas encore trouvé l'anthropopithèque ou le pithécanthrope, qui doit relier comme un chaînon l'homme au singe, il poursuit : « Je ne doute pas, pour mon compte, qu'un jour viendra où les paléontologistes combleront cette lacune de l'échelle zoologique. Quand ce jour sera venu et que notre origine animale sera définitivement prouvée, il n'y aura pas lieu d'en rougir, mais plutôt d'en être fier. Ne vaut-il pas mieux, en définitive, être des singes extrême-

ment perfectionnés et indéfiniment perfectibles que des anges déchus et dégradés ? » — Il est faux, à parler strictement, que nous soyons des anges déchus et dégradés ; mais nous sommes des hommes déchus, qui devons nous relever à l'égal des anges, malgré les infirmités ou les exigences de la vie présente. Déjà cette vie est véritablement grande à beaucoup d'égards ; et ce n'est pas coopérer au progrès de l'humanité, de la morale et de la civilisation que de paraître nier ce qu'il y a de céleste dans nos origines et par conséquent aussi dans nos destinées.

Enfin, après tout ce qui précède, nous ne saurions souscrire à la définition étroite que M. Lesbre donne de l'anthropologie, dans laquelle il ne voit que l'*histoire naturelle de l'homme*. Outre cette histoire, l'anthropologie, qui est une science complexe, comprend la *psychologie* tout entière, la science de l'homme en tant qu'homme, avec sa raison, ses aspirations morales et religieuses. L'anthropologie devient ainsi une partie de la philosophie et elle intéresse la religion. C'est à ces sciences supérieures et si décisives par leur influence sur les mœurs et les destinées sociales, qu'elle devrait rapporter toutes ses recherches et emprunter, à son tour, d'indispensables lumières.

L'ÉCONOMIE DE L'EFFORT [1]

C'est le titre sous lequel M. Yves Guyot présente en dix chapitres, leçons ou conférences (2), tout un précis d'économie politique. *L'économie de l'effort* résume, en effet, de quelque manière toute l'évolution économique de l'humanité, puisque l'homme n'a cessé de s'appliquer et de réussir de mieux en mieux à obtenir le plus d'effet utile avec le moins d'effort dépensé : il n'a donc cessé d'économiser ses forces, tout en multipliant les objets de ses désirs et les fruits de ses labeurs.

Néanmoins, on peut voir déjà que le progrès dans l'économie de l'effort n'a pas toujours mesuré le progrès de la richesse, et encore moins celui de la civilisation. Car la richesse résulte surtout des vrais biens. Or l'homme peut se consumer à en poursuivre et à s'en créer de faux, biens de fantaisie ou d'orgueil, qui, pour satisfaire à des désirs très ardents et efficaces n'élèvent pas pour cela d'autant le niveau de l'humanité.

Et nous saisissons ainsi déjà le point faible, le vice incurable de cette économie ultra-libérale qui s'obstine à consi-

(1) In-12, 320 p. Paris 1896. Colin.

(2) Elles ont été faites au Collège libre des sciences sociales (déc. 1895 — mars 1896), fondé par M. de Chambrun. M. Yves Guyot fait remarquer que le socialiste Gustave Rouanet et l'anarchiste Bernard Lazare n'ont pu donner qu'une première leçon. Mais il se tait sur la chaire de sociologie catholique, qui a été occupée avec succès.

dérer la richesse indépendamment de la moralité, et spécule sur l'*utile* sans tenir aucun compte de l'*honnête*.

M. Yves Guyot n'est que trop connu comme l'un des coryphées de la libre pensée : il est aussi l'un des tenants les plus redoutables de l'économie politique antichrétienne. Nous disons redoutable ; car ses travaux décèlent d'ailleurs un esprit pénétrant, plein de ressources et bien au courant des faits économiques.

L'erreur capitale que nous lui reprochons d'abord, celle qui déteint sur tout ce volume et en fausse plus ou moins toutes les conclusions, c'est d'avoir affranchi l'économie politique de toute morale. Voici, en effet, ses audacieuses déclarations : « La science économique, dit-il, doit être considérée comme amorale (p. 20)... Elle constate tout simplement que tout désir, bon ou mauvais, au point de vue moral, peu importe, constitue un besoin (p. 21)... Elle est laïque, pourrait-on dire, par essence, comme la physique ou la chimie, en ce sens que les préoccupations théologiques ou métaphysiques doivent être écartées complètement de ses conceptions (p. 22)... Pour moi, je crois qu'il importe à nous tous d'étudier avec soin, avec la plus grande probité scientifique, les problèmes économiques qui se posent devant nous, de les considérer de la même manière que nous pouvons considérer tel phénomène qui se passe dans un laboratoire » (p. 280).

N'étant retenu d'ailleurs par aucun dogme religieux ou métaphysique, il n'est pas étonnant que M. Yves Guyot accorde cette erreur avec d'autres non moins graves. C'est ainsi qu'il définit la société civile comme une simple société commerciale : « La nation ainsi composée, dit-il, est une société à responsabilité limitée, exactement comme les sociétés anonymes et comme les sociétés en commandite » (p. 294). Avec les darwinistes, il suppose que l'humanité est sortie de hordes primitives (p. 34) ; la notion de l'échange pacifique aurait fait place à la notion de l'échange par violence (p. 37). Avec le socialiste Lafargue, dont il est d'ailleurs l'adversaire le plus ardent, il pense que la société a débuté par le communisme et qu'elle évolue vers l'individualisme, alors que le progrès, avec la perfection, n'est dans aucun de cet extrêmes.

Son libéralisme économique est donc des plus intransigeants. Selon lui, la civilisation tout entière est fondée sur l'échange, et c'est à la rendre toujours plus libre que les amis du progrès devraient s'appliquer. Il est l'ennemi de tout protectionnisme, même le plus modéré, comme aussi du bimétallisme, et chaud partisan du monométallisme-or : il regarderait comme un désastre le retour à la libre frappe de l'argent, suspendue en France dès 1873 et réclamée par exemple par M. Chabry (1). Bien plus, il va jusqu'à préconiser la mobilisation des terres (régime de l'acte Torrens) ; il voudrait abolir ainsi la distinction entre la propriété mobilière et l'immobilière, c'est-à-dire que toute propriété serait représentée par un ou plusieurs titres nominatifs ou même au porteur, que l'on pourrait acquérir, transmettre, endosser comme tous les autres papiers de crédit (p. 73, 288, 291). Et il se fait gloire d'avoir tenté comme ministre l'introduction en France de ce régime pestilentiel de propriété, qui achèverait d'arracher les individus et les familles au sol national pour les livrer à la spéculation. « Toute institution, dit-il, qui a pour but d'empêcher la mobilisation de la propriété est une institution rétrograde (p. 288). » On ne peut méconnaître davantage les conditions morales et nationales de tout véritable progrès économique. Mais on ne s'étonne pas ensuite qu'il loue la Révolution d'avoir aboli purement et simplement les cor-

(1) A ce sujet, on lira avec intérêt la lettre, confidentielle d'abord, de M. A.-J. Wilson, directeur de l'*Investor's Review* : « Je lui demandai, dit M. Yves Guyot, de m'écrire une lettre confidentielle, dans laquelle il me dirait très exactement quelle était la situation du bimétallisme en Angleterre. Il me répondit aussitôt par une lettre très détaillée : « La question est bien simple : nous sommes les plus grands créanciers du monde, et si nous adoptions actuellement la frappe illimitée de l'argent, nous jetterions cinquante ou soixante pour cent de nos créances dans l'Océan. Nous n'avons pas la moindre tentation de faire cette opération, et jamais aucun homme d'Etat anglais n'osera essayer de la faire » (p. 106). — Cette lettre prouve bien, en effet, que les bimétallistes français se trompent quand ils espèrent amener le gouvernement anglais à leur sentiment ; mais rien de plus.

porations; qu'il s'oppose à toute réglementation du travail, même celui des femmes; qu'il soit l'adversaire des propriétés collectives et en particulier des biens communaux, etc. Certains abus lui ferment les yeux sur la justice des mesures les plus indispensables. Les cités commerciales de l'antiquité : Tyr, Carthage, Athènes ont toute son admiration, alors qu'il se montre sévère pour les Romains. Ce qui a fait la vraie grandeur d'Athènes et la force incomparable de Rome lui échappe complètement. On a très bien montré (M. Lemire par exemple) que Rome l'avait emporté sur Carthage par son régime de propriété et l'attachement des familles au foyer et au sol national.

M. Yves Guyot repousse l'idée d'une économie nationale, alors cependant que l'économie doit être soumise à la politique et emprunter certains caractères aux mœurs, au temps, aux nécessités nationales. Assurément, par exemple, la législation économique qui peut convenir à l'Angleterre ne conviendrait pas à la France.

Relevons aussi une grosse erreur de statistique, souvent commise par nos sociologues. Il n'évalue la propriété bâtie, en France, qu'à 43 milliards et demi (p. 165), alors qu'elle est au moins du double. Il constate lui-même que le revenu de la propriété bâtie en Angleterre, ou plutôt dans le *Royaume-Uni*, s'est élevé en 1894 à 149.726.000 livres anglaises, ce qui représenterait, à cinq pour cent, un capital de 75 miliards de francs et, à trois et demi, un capital de plus de 100 milliards. Or, la propriété bâtie en France ne paraît pas devoir être inférieure.

Il nous plairait de signaler certaines réfutations justes, par exemple celle de la prétendue loi de Malthus. Mais il est rare que, même en combattant les erreurs socialistes ou autres, M. Yves Guyot ne tombe pas lui-même dans de graves exagérations. Si le progrès économique est tel qu'il le prétend, si les salaires se sont tant élevés, et si le machinisme ne fait guère que coopérer à cette élévation, comment se fait-il que la *misère imméritée* dont parle l'*Encyclique sur la condition des ouvriers* soit fréquente. Toujours, M. Yves Guyot refuse de recourir à la morale

et à des considérations supérieures sans lesquelles les calculs de l'économie politique ne sont qu'une duperie perpétuelle, un *instrumentum regni* au profit de la ploutocratie et de la banque cosmopolite.

Constatons aussi quelques aveux dont malheureusement M. Yves Guyot ne tire pas les justes conséquences : En Egypte, dit-il, « le sol est une véritable création du gouvernement » (p. 59). Il devrait en conclure que la prospérité économique dépend souvent, et pour une part décisive, du gouvernement et des lois purement humaines. C'est la condamnation du « laissez faire ».

M. Yves Guyot avoue aussi que l'évolution n'est pas fatale : il y a des régressions; il dit même que l'humanité est plus susceptible de régression que de progrès. Mais pourquoi cela, si ce n'est que l'homme est libre? Et puis comment se fait-il que l'humanité, malgré des décadences particulières, n'ait cessé de progresser en définitive, si ce n'est qu'elle a été maintenue et poussée dans la voie de la civilisation par des causes morales, parmi lesquelles les causes religieuses tiennent le premier rang? Assurément, ce n'est pas le seul désir de se satisfaire *avec le moindre effort possible* qui explique le monde ancien et le monde moderne. C'est pourtant là que semble aboutir l'étrange philosophie sociale de M. Yves Guyot.

Nous touchons de nouveau ici au vice radical de cette économie politique sans morale et sans religion. Elle est sans premier principe et sans dernière fin, par conséquent sans idéal. Car il ne suffit pas de nous dire que l'homme évolue du communisme à l'individualisme et que le progrès est tout entier dans la facilité de l'échange. Cet individualisme à outrance et cette mobilisation extrême de toutes les valeurs aboutiront forcément au triomphe des plus habiles ou des moins scrupuleux et à l'écrasement des autres, c'est-à-dire à un malheur social. Et puis, qui vous assure que l'individualisme ne ramènera pas le communisme, et que l'humanité, telle que vous la rêvez, n'oscillera pas perpétuellement entre ces deux extrêmes, comme le fiévreux qui, tour à tour, grelotte de froid et suffoque

de chaleur ? Toute votre erreur vient de ce que vous faites de la richesse une fin absolue, alors qu'elle ne peut être qu'un moyen d'être vraiment heureux et par conséquent de pratiquer la vertu ; elle ne peut pas être à elle-même sa fin, car l'utile ne se confondra jamais avec l'honnête, ni le plaisir avec le devoir.

LA PHILOSOPHIE

ET LE

MOUVEMENT CATHOLIQUE SOCIAL

Sommaire. — Un devoir de la philosophie chrétienne. — M. Georges Goyau, ses ouvrages, etc. — Harmonie des pontificats de Pie IX et de Léon XIII, promoteur principal du mouvement catholique social. — Action sociale de Léon XIII en Italie : les catholiques italiens. — L'Evangile et la société moderne. — Exemples de la Vieille-Loye et de la Chapelle-Montlijeon. — La communion des saints au point de vue social. — Le devoir de l'apostolat. — La démocratie chrétienne. — Une profession de foi. — Les « jeunes ».

Les éléments principaux de cette courte étude nous sont fournis par le livre récent de M. Georges Goyau : *Autour du catholicisme social* (1), où se trouvent réunis un ensemble d'articles remarquables et divers, tous inspirés par une même pensée, publiés pour la plupart dans la *Revue de la quinzaine*, sur l'histoire la plus récente du mouvement catholique-social.

Le philosophe chrétien manquerait gravement à son devoir, s'il refusait de s'associer aux préoccupations légitimes et impérieuses de ses contemporains, ou s'il dédaignait de leur prêter toute son attention, quand ils agitent, avec une anxiété patriotique, ces questions morales, religieuses,

(1) In-16 324 p. Paris, Perrin, 1897.

politiques, économiques et sociales dont la solution, juste ou injuste, entraîne la prospérité ou le malheur, la vie ou la mort des peuples. Cette abstention serait d'autant moins excusable que les moments sont plus critiques ; car il est clair que notre patrie arrive à l'un des tournants de son histoire. Quelle sera la page historique que nous lirons demain? C'est à nous tous de la préparer, savants, philosophes ou hommes d'action, sinon de l'écrire.

Toute connaissance humaine, pour être complète et féconde, doit tendre à la pratique. Issue de l'observation attentive et de l'expérience prolongée des faits, aussi bien que des principes absolus, la science retourne vers les faits où elle a trouvé son berceau, non plus pour s'y soumettre sans réclamation, mais pour les modifier si c'est possible, les réformer s'il est nécessaire, et les conformer ainsi à l'ordre supérieur et moral qui s'est révélé à elle dans les hauteurs sereines de la spéculation. La philosophie, moins que toute autre connaissance, manquera à ce devoir.

Il est périlleux sans doute, surtout à certaines époques où les esprits sont facilement prévenus par toutes sortes de passions ou de préjugés. Mais y a-t-il moins de danger à s'abstenir ? On ne peut raisonnablement nous demander que la prudence, car le silence serait, sinon une trahison, du moins de la pusillanimité.

L'auteur qui nous fournit l'occasion d'écrire ces pages joint précisément le mérite de la modération à celui de la décision et du talent. Ancien élève de l'école de Rome, M. Georges Goyau a eu la bonne fortune d'étudier les traditions chrétiennes dans leurs sources les plus authentiques et les plus pures, avant de porter toute son attention d'historien, de penseur et de lettré sur ce mouvement catholique social dont il est aujourd'hui l'un des défenseurs les plus convaincus, les plus sympathiques et les mieux écoutés. Son bel ouvrage, *le Vatican, les papes et la civilisation*, a été universellement applaudi lors de son apparition, en particulier dans la revue de l'*Université catholique* de Lyon. On n'a peut-être pas moins remarqué *le Pape, les catholiques et la question sociale*, publié sous le pseudonyme de Léon Grégoire. La seconde édition est précédée d'une lettre élogieuse de S. Em. le cardinal Langénieux, archevêque de Reims. Ceux-là même qui ne pouvaient encore en partager les vues, parce qu'ils appartenaient à des écoles différentes, ont reconnu la sincérité et le mérite de l'auteur. Il a su résumer, d'une manière aussi neuve et originale que fidèle, l'histoire et les doctrines de l'école à laquelle il apportait une adhésion si précieuse et si éclairée.

Le nouvel ouvrage qu'il nous offre aujourd'hui est digne des précédents et nous fait assister au progrès de sa pensée. Elle va de pair avec les événements, qu'elle pénètre et analyse avec une clairvoyance rare et apprécie avec une remarquable sérénité. Ce qui nous plaît surtout dans ces pages, que d'autres pourront louer à divers points de vue, c'est l'esprit philosophique qui les éclaire et les anime constamment. L'auteur n'est pas de ceux qui entassent les faits, ou s'y attardent, ou n'en tirent que de vulgaires enseignements ; il s'applique plutôt à en déterminer les causes morales, la portée et le but essentiels. En le lisant, c'est à un philosophe que nous avons affaire, non moins qu'à un chroniqueur intéressant, érudit et lettré. Avec M. Brunetière et quelques autres écrivains de notre temps, M. Georges Goyau est un de ceux qui montrent le mieux, par leur exemple et le caractère sérieux de leur talent, combien l'esprit philosophique a de part légitime dans toutes les œuvres de la pensée, à quelque ordre qu'elles appartiennent, à la sociologie, à l'histoire ou à la littérature. Les points de contact, ou plutôt — car ce n'est pas assez dire — les points communs entre l'étude de M. Goyau et la philosophie sociale sont donc nombreux, et nous n'aurons que l'embarras du choix. Rien ne sera plus facile que de présenter ensuite, avec celles de l'auteur, nos propres réflexions.

En abordant les questions sociales, M. Goyau a emprunté le pseudonyme fort significatif de Léon Grégoire, qui marquait bien quel esprit conduirait sa plume. Et de fait, nous ne voyons pas qui pourrait mieux que lui se couvrir de ce glorieux pseudonyme. Il a étudié le rôle constant de la

papauté dans l'histoire, au moyen âge et dans les temps modernes, en particulier le rôle de Léon XIII, qui s'harmonise si bien, quoique par des accords pleins de contrastes, avec celui de son prédécesseur immédiat. Pie IX, Léon XIII, ces deux noms domineront la seconde moitié du XIX^e^ siècle ; ils résumeront l'histoire harmonieuse de l'Eglise qui, sous cette double direction, a poursuivi, malgré tant de secousses désordonnées, le même et indivisible développement.

Avec Pie IX, le pape de l'Infaillibilité, de l'Immaculée-Conception et du *Syllabus*, l'Eglise se concentre : elle affirme son unité, son dogme inébranlable, la vérité intégrale qui est sa force. Avec Léon XIII, elle répand, sans se lasser, cette même doctrine, dans des encycliques répétées et admirables, particulièrement dans l'encyclique *sur la condition des ouvriers*, qui est l'application intégrale de l'Evangile à la vie économique des nations et de toutes les classes sociales. Cette encyclique annonce, si déjà elle n'inaugure, la rencontre nouvelle de l'Eglise et des peuples, leur alliance, qui se consommera peut-être au siècle prochain. Au courant infaillibiliste a succédé le courant social; à une concentration doctrinale, plus forte que les précédentes, une expansion inouïe et une attraction exercée sur les couches les plus profondes de la société ; si bien que Léon XIII, dont le caractère n'est pas moins dogmatique que celui de son prédécesseur, a pu être appelé *le pape des ouvriers*.

Il importe ici de bien saisir l'affinité de la doctrine et de l'action : de la doctrine, qui s'est affirmée surtout dans la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale, et de l'action sociale, qui en a été la suite. Toujours le progrès dans les formes nouvelles que revêt l'antique apostolat, procède de quelque éclaircissement doctrinal, d'un progrès dans l'enseignement. L'unité dogmatique et disciplinaire de l'Eglise n'a resplendi avec tant d'éclat au concile du Vatican que parce que l'universalité de son action allait s'affirmer avec une hardiesse égale. Il s'agissait, en effet, de tirer toutes les conséquences sociales de l'Evangile, d'en provoquer

toutes les applications généreuses, désirables, rendues opportunes à notre époque. Or, pour prendre l'initiative de cette œuvre, exposée à tant de controverses et de contradictions, il ne fallait rien moins que l'autorité d'un pape, renommé pour sa doctrine et assis dans la chaire infaillible de Pierre et de Pie IX. Et c'est ainsi que Léon XIII est devenu le promoteur principal du mouvement catholique social ; il est le docteur incontestable des vérités sociales indispensables désormais, et dont vivra le siècle prochain.

L'action qu'il exerce sur tous les peuples chrétiens est puissante et décisive ; elle est, semble-t-il, et pour diverses causes, plus grande encore en Italie. « C'est sous le regard immédiat du pontife, dit à ce sujet M. Goyau, que les catholiques italiens pensent, parlent, agissent... ; ils ont la liberté suprême de tenter d'audacieux essais, et de faire de leur pays un champ d'expériences pour une action tout ensemble catholique et démocratique. Entre fils de Léon XIII et fils de Mazzini on s'observe, on s'entretient, on se tâte réciproquement; et par un frappant contre-coup, par une répercussion prodigieuse, nul acte de Léon XIII peut-être n'aura plus fortement influé sur la vie nationale de l'Italie, que son encyclique *Rerum novarum*, essentiellement internationale. » (P. 228-9.)

Là, comme partout ailleurs, Léon XIII continue Pie IX, mais en ajoutant son action propre à celle de son prédécesseur. « Ni électeurs ni éligibles, » c'est bien toujours le mot d'ordre de la papauté. Mais en même temps que Léon XIII prolonge cette abstention politique, qui a sa raison d'être dans la péninsule, il pousse énergiquement les catholiques italiens à l'action et aux œuvres sociales, en sorte que la cause du christianisme, en Italie, redevient la cause populaire et celle de toutes les vraies libertés. Déjà les communes du nord et du centre ont été gagnées dans les élections municipales, et le midi se détache à son tour. Encore quelques efforts, et l'édifice maçonnique s'effondrera. L'idée démocratique et l'idée catholique tendent à s'associer de nouveau, comme elles l'ont fait si souvent au moyen âge, sans aucune confusion, et l'on peut tout espérer

de cette double et parallèle influence. En attendant, nul ne travaille mieux à toutes les réformes sociales que les catholiques italiens ; tout ce que les ennemis de l'Eglise avaient pu entrevoir de juste et de bien, Léon XIII et les catholiques l'ont vu, l'ont choisi avec plus de discernement, ils ne laissent à leurs adversaires le monopole d'aucune initiative généreuse, d'aucune idée neuve, féconde, salutaire.

A ce sujet, l'endroit où se trouvent signalées quelques idées communes à Léon XIII et à Mazzini est des plus curieux. Mazzini déplore que la richesse soit concentrée en peu de mains ; et Léon XIII signale « l'affluence de la richesse dans les mains du petit nombre à côté de l'indigence de la multitude ». Mazzini combat le rêve collectiviste d'une « organisation générale arbitraire, édifiée tout entière par une intelligence, subitement implantée par voie de décret » ; et Léon XIII exprime des alarmes analogues. Mazzini souhaite le développement des associations coopératives ; Léon XIII recommande les corporations... Bref, au point de vue économique, Léon XIII et feu Mazzini s'entendent (p. 220). C'est-à-dire que Léon XIII est fidèle à la tactique de ses prédécesseurs et des apologistes. Toutes les vérités morales nous appartiennent, car l'Evangile nous les avait apportées depuis longtemps ; et nous ne faisons que rentrer en possession de notre bien, lorsque nous les proclamons les unes ou les autres, en même temps que nos adversaires s'en réclament avec ostentation. Ils les revendiquent injustement, car elles ne découlent pas de leurs principes ; ils en abusent pour égarer le peuple. Que notre opposition au socialisme, comme à toute autre hérésie, soit donc toujours éclairée, judicieuse et ne nous fasse jamais renier telles vérités indispensables, d'origine chrétienne, sous le vain prétexte qu'elles sont associées aux pires erreurs par les ennemis de notre foi et de l'ordre social.

Les catholiques italiens, dociles aux directions de leurs évêques et du Saint-Siège, peuvent nous servir d'exemple. La hardiesse dont il font preuve effarouchera peut-être plus d'un catholique français ; et l'on peut bien accorder, en

effet, que de ce côté-ci des Alpes nous sommes tenus à plus de réserve. Mais il y a cependant des principes absolus et des règles générales qui ne connaissent pas de frontières. Et n'est-ce pas une règle de cette nature que la suivante, qui veut qu'on n'écarte pas les « questions brûlantes », sous le frivole prétexte de ne pas troubler l'union des catholiques. « C'est là une politique de paralysie, répond M. Goyau, et, de l'autre côté des Alpes on ne consent point à la suivre » (p. 276). Aussi, aux congrès de Padoue, de Fiesole et à bien d'autres encore où l'autorité ecclésiastique était largement représentée et exerçait une véritable direction, toutes les questions vitales furent abordées franchement, y compris celle de l'impôt progressif ; le congrès de Padoue est le premier qui se soit déclaré, *en principe*, pour cette progressivité. Nous soulignons ces mots, *en principe*, afin de mieux rassurer, s'il en est besoin, ceux qui auraient déploré, et avec raison, le vote de l'impôt progressif proposé naguère aux chambres françaises. Les meilleurs remèdes peuvent être changés en poison par l'état du malade ou les autres circonstances.

Sans prétendre aborder ici aucune question particulière, nous nous bornerons à dire que les événements qui se préparent ou se déroulent déjà sous nos yeux montrent que l'Evangile, dont l'Eglise est la gardienne incorruptible, va porter les fruits de vie réclamés par les besoins nouveaux de la société. Il y a en effet, dans l'Evangile, une vertu sociale inépuisable ; l'Eglise a toujours su et saura encore l'en dégager. L'Evangile apaisera, autant du moins qu'elles peuvent être apaisées, la soif et la faim de justice et de charité qui tourmentent les générations nouvelles. Immuable en lui-même comme la vérité, inaltérable comme l'éternelle justice et l'éternel amour, il commande néanmoins toutes les conséquences et toutes les applications que comportent les peuples divers, les temps et les conjonctures. Le moment est venu de montrer que les sociétés peuvent tout espérer de son éternelle jeunesse et de sa fécondité. C'est ce qu'a fait Léon XIII ; et il est facile de voir que le mouvement imprimé par lui gagne de proche en proche,

et que l'apostolat tout entier, aux divers degrés de la hiérarchie, obéit à une même inspiration.

D'ailleurs ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle se fait sentir et secoue les âmes apostoliques. Il est facile de trouver, au commencement et au milieu de ce siècle, des précurseurs; ils viennent de toutes les écoles, ils sont dans tous les camps, ce qui montre bien qu'ils obéissent à l'idée catholique. Qu'on relise par exemple ce passage d'un discours de l'abbé Perreyve, prononcé il y a plus de trente ans dans la chapelle de la Sorbonne : « Il faudrait que, dans les temps où nous sommes, un chrétien intelligent ne se laissât dépasser par personne dans l'étude et dans l'application des sciences sociales. Nous ne devrions pas souffrir, nous chrétiens, que quelqu'un dans le monde parlât mieux que nous sur les questions qui agitent si puissamment et si légitimement les esprits de ce siècle, et que l'Evangile a seul soulevées dans le monde, les questions du paupérisme, du travail, de la famille, des associations, des secours mutuels, des caisses de retraite, des asiles, des crèches, du travail des femmes, du travail des enfants, questions d'une importance absolue, qui intéressent les fondements essentiels de la société humaine » (p. 130-1). Qu'on entende maintenant Mgr Radini-Tedeschi, au congrès de Fiesole (sept. 1896); on dirait un écho de la Sorbonne : « Il faut absolument que le prêtre prenne part à la vie sociale. Sa mission embrasse toutes les formes de la vie humaine, comme les embrasse la vérité dont il est l'organe, comme les embrasse la foi dont il est l'interprète, comme les embrasse la morale dont il est le défenseur. Il a une mission éminemment sociale à remplir ; et il doit, au prix de tous les efforts, de tous les sacrifices, intervenir dans la vie sociale de façon à en être en quelque sorte l'âme et la forme en lui apportant Jésus-Christ » (p. 162-3). Au dernier moment nous apprenons que le zélé prélat, dont l'apostolat social est si manifestement inspiré par Léon XIII, vient de tenir le même langage au pèlerinage ouvrier conduit à Rome par M. Harmel.

C'en est donc fait des étranges principes de réserve ou de neutralité qui désintéresseraient le prêtre de toute pré-

occupation sociale, ou l'enfermeraient dans l'enceinte étroite de l'église et de la sacristie, sous prétexte que sa personne et la religion en seront mieux respectées. L'action sociale du prêtre apparaît de plus en plus comme indispensable aujourd'hui : on commence à ne plus le contester, et les difficultés ne portent guère que sur la manière dont elle doit s'exercer.

C'est ici que l'on peut citer des exemples comme ceux du village de la Vieille-Loye (Jura) et de la Chapelle-Montlijeon (Normandie). A la Vieille-Loye « une trentaine d'hommes, les trois quarts des femmes, *et presque toute la jeunesse* (nous soulignons ces mots), remplissent aujourd'hui le devoir pascal, dans cette paroisse... qui, cinq ans auparavant, semblait morte » (p. 145). Or, c'est par des œuvres sociales et économiques : coopérative de consommation, caisse rurale, cantine scolaire, etc., etc., que le curé de la Vieille-Loye a rendu possible et fécond l'exercice de son ministère. A la Chapelle-Montlijeon, l'œuvre est religieuse, on peut même dire mystique, non seulement dans son but, mais encore dans son principe. Le curé de cette paroisse, qui ne prospérait pas au point de vue religieux et dépérissait rapidement au point de vue économique, fonda en 1884 l'Association pour les âmes délaissées du purgatoire. C'était comme l'idée, bien fraternelle et bien juste, d'introduire un peu d'égalité parmi les membres de l'Église souffrante. Deux ans après, il inaugurait, pour imprimer ses feuilles de propagande, un atelier de typographie, dont il était lui-même le directeur, le prote et l'unique compositeur. Or, aujourd'hui, l'Association compte des millions d'adhérents, l'imprimerie fournit du travail à des centaines de bras qui chômaient auparavant ou ne gagnaient qu'un salaire dérisoire ; les terrassiers, les maçons ont eu de la besogne, à leur tour, tout comme les imprimeurs ; bref, le pieux souvenir des morts a valu à cette paroisse le pain de chaque jour, une prospérité inattendue et une vie nouvelle. « Lorsque, traversant les rues de Montlijeon, poursuit M. Goyau, l'on se heurte à d'étranges dissonances entre les masures branlantes qui semblent

vouloir rentrer sous terre et les petites maisons blanches fières de l'illumination du soleil, c'est un symbole que ce contraste : l'action sociale du prêtre a rajeuni le vieux village. Et, lorsque, chaque soir, on aperçoit la foule des ouvriers s'acheminant à l'église pour la prière, c'est un symbole aussi que ce défilé ; la misère les avait écartés de Dieu, le travail honnête et rémunérateur les rend à Dieu; en beaucoup d'entre eux, l'action sociale du prêtre a rajeuni le vieil homme. Pour avoir attaché sa pensée aux invisibles réalités du purgatoire, l'abbé Buguet a fait germer et fleurir autour de lui le plus inédit des renouveaux » (p. 156). Ajoutons que la Chapelle-Montlijeon est devenue un centre d'œuvres de presse. Ainsi, toutes les œuvres sociales, économiques, religieuses, mystiques même, lorsqu'elles sont bien entendues, loin de se nuire, se développent parallèlement et s'engendrent même les unes les autres.

Il va sans dire qu'il faut s'inspirer de tels exemples, sans songer à les copier servilement; mais combien cependant ils justifient les principes de zèle éclairé, de clairvoyance économique et religieuse auxquels nous les devons! Les modestes auteurs de ces œuvres, qui sont d'ailleurs surnaturelles par leur côté supérieur, se défendent les premiers de tracer des voies nouvelles destinées à devenir des sentiers battus. Non, le bien, sans changer d'esprit, varie continuellement ses voies et moyens. C'est à chacun de voir ce que comportent d'abord ses aptitudes personnelles, ensuite les circonstances, les besoins particuliers d'une paroisse, les éléments qu'elle peut offrir. Rien de plus sage à ce point de vue, que la réponse du curé de la Vieille-Loye, questionné par M. Goyau sur l'adaptation possible des institutions de sa paroisse à d'autres communes rurales. Il répondit « qu'on ne peut rien généraliser, mais qu'en ce qui concerne les œuvres sociales, un prêtre doit étudier, sur le terrain même, les besoins de ses paroissiens, les dévouements qu'ils peuvent prêter, et suivre, avec les conseils de la hiérarchie, les sollicitations et les enseignements des circonstances » (p. 145). Ces paroles rassureraient, s'il en était besoin encore, les plus craintifs,

ceux qui redoutent, à propos de tout, de voir le clergé échanger sa vocation essentiellement surnaturelle contre un rôle social problématique et fort dangereux.

Mais restons en ce moment dans la région sereine des principes, où prend sa source le zèle apostolique, quelles que soient ensuite ses différentes formes sociales. Toutes les réformes dont nous avons un besoin urgent se rattachent facilement aux principes les plus purs du christianisme, et il est impossible de les appuyer ailleurs. Ne souffrons pas dès lors que des libéraux incrédules comme Yves Guyot, des socialistes comme Jaurès, des francs-maçons comme Léon Bourgeois s'approprient des revendications généreuses, des sentiments de justice et de fraternité qui sont démentis par le fond même de leur doctrine. L'individualisme, l'égoïsme, l'altruisme, l'évolutionnisme, la morale prétendue scientifique ne peuvent fonder aucune société prospère; ces doctrines nous procureraient un enfer social. A ce sujet, on lira avec intérêt l'étude que M. Goyau consacre à deux livres bien différents, mais également prétentieux, inconséquents et stériles : la *Morale de la concurrence* d'Yves Guyot, et la *Solidarité* de Léon Bourgeois. S'il est consolant de voir nos adversaires les plus éloignés revenir à certaines vérités sociales dont ils ont sapé tous les fondements, il n'en est pas moins indispensable de constater la stérilité de leurs efforts tant qu'ils ne corrigeront pas leurs principes. Qu'ils rentrent dans la morale et dans la foi de l'Evangile! Hors de là, il n'est pas de solidarité vraie ni de fraternité qui puisse se justifier; il n'y a plus de communion des âmes, rien de cette charité dont l'ombre cependant attire si fortement tous nos sociologues et tous nos moralistes contemporains. C'est là seulement qu'est la vie, c'est-à-dire l'idéal, avec la puissance de le réaliser.

A-t-on réfléchi, par exemple, à tout ce que renferme de consolant et de salutaire, de profondément moral et social le dogme si chrétien de la communion des saints? La foi en ce principe n'est, pour ainsi dire, que la vision surnaturelle de l'union intime de toutes les âmes en qui domine

l'amour suprême de la vérité et du bien. Le cœur même de l'Homme-Dieu, du Christ de l'Evangile, est le foyer commun autour duquel elles s'asssemblent, et par lequel elles échangent de quelque manière leurs mérites, leurs souffrances, leurs expiations. De là une « suppléance mystique » et supérieurement réelle, une fraternité chrétienne auprès de laquelle s'évanouissent toutes les conceptions d'une bienfaisance païenne. Tout philanthrope éclairé, tout homme qui répétera sincèrement et en parfaite connaissance de cause le mot du poète : *Je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger*, reviendra infailliblement, s'il est conséquent, à la source même, à la raison adéquate de cette vérité, qui est dans l'Evangile. Voilà pourquoi l'Église aujourd'hui, précisément par ses dogmes les plus surnaturels et par l'intégrité provocante de sa doctrine, attire à elle de nobles esprits, en particulier tous ceux qui rêvent d'une humanité meilleure et mieux unie, où les biens seraient centuplés et les maux singulièment affaiblis par l'esprit de solidarité, c'est-à-dire de justice et de charité. Ils admirent d'autant mieux l'Eglise qu'ils l'avaient oubliée plus longtemps. La génération présente reprend ainsi, en sens inverse, le chemin suivi par la génération précédente. Celle-ci était descendue de la foi au doute, qui l'attirait comme par une sorte de vertige; et voici que l'autre remonte du doute à la foi.

Il est permis de saluer ces indices de retour dans des pages comme la suivante, où M. Brunetière rend hommage au dogme de la communion des saints : « Dans le catholicisme, dit-il, à quelque monstrueux abus que la doctrine des indulgences et des œuvres ait pu donner lieu quelquefois, il suffit de la ramener à son premier principe pour en apercevoir clairement la fécondité sociale. Les mérites des uns « s'appliquent » au salut des autres. La carmélite aux pieds nus qui pleure dans son cloître sur les péchés du mondain les efface. Le moine qui s'en va mendiant sur les routes, rachète la femme adultère au prix des humiliations qu'il essuie. Il s'établit ainsi, dans la société catholique idéale, une circulation de perpétuelle charité. Les vivants y prient pour les morts, les morts y intercèdent pour les vivants. Une justice plus clémente, un Dieu plus tendre à la faiblesse humaine, y accorde aux élus la grâce des réprouvés. Et du centre à la circonférence de ce cercle infini, où l'humanité se trouve enveloppée tout entière, il n'est personne en qui ne retentissent, pour le désoler, les péchés, mais aussitôt et pour le consoler, les mérites aussi des autres. » (p. 72.)

En face de cette page, plaçons maintenant celle non moins belle de M. Goyau sur le même sujet. Il s'agit toujours de la réversibilité des peines et des mérites et du fruit mystérieux de la douleur, stérile en apparence, mais qui sera d'autant mieux récompensée et d'autant plus féconde qu'elle aura paru plus inutile à des calculs trop humains. L'âme peut tout par la prière, comme victime résignée ou volontaire ; et il ne tient qu'à elle d'être toujours armée et puissante sur le champ de bataille où combattent la vérité et l'erreur, le vice et la vertu : « Grâce au dogme de la communion des saints, grâce au collectivisme surnaturel qui en est le résultat, écrit M. Goyau, un catholique n'a jamais le droit de se croire et de se dire inutile. Ne semble-t-il pas même que ce dogme consolateur apporte à l'énigme de la douleur un commencement de solution? Car enfin, des malheurs dont il est frappé l'homme ne prévoit point le cours, encore moins peut-il le régir ; mais il en peut, en quelque sorte, fixer la destination. Comme cause efficiente de ces coups du sort, il doit reconnaître Dieu ; mais par la façon dont il les accepte, ils prennent une certaine vertu, ils engendrent un mérite; et quant à l'application de cette vertu, quant à l'emploi de ce mérite, il dépend de l'homme de les indiquer à Dieu, c'est-à-dire, en définitive, d'assigner lui-même à sa souffrance, dont vainement il cherche le pourquoi, une sorte de cause finale, qui sera, par exemple, le salut d'un être aimé. Ce patient n'est point passif; sa douleur même peut lui devenir une source de grâces, et il sera l'actif dispensateur de ces grâces; victime, le voilà qui devient agent; paralysé, anéanti, il se tansforme en un moteur dans l'ordre surnaturel; son impuissance, héroïque-

ment acceptée, lui devient une cause de puissance ; il peut dire comme saint Paul : *Quum infirmor, tunc potens sum ;* et n'est-il pas, somme toute, un Christ à sa façon, puisqu'il peut tirer de ses tourments mêmes quelques germes de rédemption, et les intercaler dans l'histoire de l'un de ses semblables ? Chacun de nous a dans sa vie des pages qu'il ne connaît pas, et qui sont écrites par les mérites des autres. » (p. 77.)

Evidemment de pareilles doctrines composent l'essence même du christianisme. Or aujourd'hui elles séduisent de nobles esprits, et c'est à elles que se rattache, pour peu que l'on consente à l'analyser profondément, le mouvement catholique social. Nous ne voulons plus d'une religion tout individuelle, égoïste pour ainsi dire, d'une sorte de laïcisme mondain ou de libéralisme étroit, qui étouffe la la religion sociale sous prétexte de respecter les consciences; mais il nous faut la religion intégrale, nous voulons que l'Evangile règne dans la société et dans les lois comme il règne dans nos cœurs.

La religion est essentiellement sociale. A-t-on assez remarqué, à ce sujet, le caractère fraternel et social du *Notre Père?* Jésus-Christ ne permet pas, pour ainsi dire, que l'homme prie seul. Il dira : *Notre Père*, et non pas : *Mon Père*, parce que, en priant, il doit s'associer au Fils de Dieu fait homme et à tous les hommes. Et ce qu'il demandera tous les jours ce sera, avec le règne de Dieu, que le pain quotidien soit donné à tous et que toutes les âmes évitent le mal et persévèrent dans le bien. La même observation s'applique à toutes les prières liturgiques ; le prêtre et le fidèle y répondent ou y parlent toujours en corps : *Seigneur ayez pitié de nous... Seigneur exaucez-nous... Sainte Marie priez pour nous*, etc.

On comprend mieux maintenant le vrai sens et on mesure mieux toute la portée sociale des grandes vertus de justice et de charité. Ramener celle-ci à une pure aumône, et celle-là à une simple observation de contrats individuellement consentis, c'est défigurer le christianisme, c'est méconnaître complètement son esprit et sa vertu sociale.

Il n'y a pas de christianisme sans fraternité véritable et agissante; il n'y a pas de christianisme sans apostolat. Si nous sommes tous frères, tous nous devons être apôtres, le laïque à sa manière de même que le prêtre. L'importance, toujours grandissante, de l'apostolat laïque est même une des caractéristiques de notre temps. Ce devoir universel et pressant de l'apostolat a été parfaitement mis en évidence dans un ouvrage récent : *le Livre de l'Apôtre*, rempli d'excellentes citations. « L'interdépendance » des individus au sein de la société est démontrée aujourd'hui de mille manières par la physiologie et l'économie politique; or la solidarité chrétienne qui est faite de fraternité et d'apostolat, est incomparablement plus intime que toutes celles que la science peut découvrir : tous nous sommes chargés les uns des autres et devenons ainsi responsables de l'état social.

Et que l'on ne proteste pas ici de son impuissance personnelle. Nous avons vu que par la priére et la communion des saints les âmes les plus faibles en apparence peuvent exercer une action puissante, dont Dieu seul mesure toute la portée. D'ailleurs n'est-ce pas de l'effort multiplié des infiniment petits que naissent les forces gigantesques qui changent la face du monde? Or il en est de l'ordre moral comme de l'ordre physique : l'un est l'image de l'autre.

Et ceci nous fera mieux comprendre peut-être que l'avenir peut appartenir à la démocratie, c'est-à-dire à cette puissance nouvelle qui s'appuie sur toutes les individualités sociales. La nature nous offre ici de curieuses analogies, que les découvertes récentes de nos savants ont mises en toute évidence. Une vue superficielle de la nature fait attribuer la force aux grands corps qui remplissent l'espace ou aux êtres les plus apparents qui vivent à la surface de la terre. Mais une science plus avancée nous montre dans les infiniment petits, dans la molécule, la cellule, les micro-organismes, dans leur association ou dans leur multiplication et leur fécondité, la cause des plus grands phénomènes. Or n'est-ce pas là comme une indication providenttielle à la génération présente, en particulier à ceux qui veulent

rétablir dans les sociétés modernes le règne bienfaisant de Jésus-Christ? Il faut pour cela que la vérité chrétienne pénètre dans toutes les couches sociales, atteigne toutes les individualités, et fasse remonter de ces profondeurs à la surface un courant irrésistible de religion et de patriotisme, de justice sociale et de charité. Mais la vérité qui transformera ainsi la société ne peut être une vérité diminuée. Le christianisme social sera chrétien au plein sens du mot, ou ne sera pas. M. Goyau le remarque fort bien.

On voit dès lors combien on se tromperait en regardant le mouvement catholique social comme une évolution menaçante pour les dogmes chrétiens ou pour l'ordre hiérarchique. Si les promoteurs du mouvement catholique social ne refusent point leurs sympathies aux hommes de bonne foi et de bonne volonté, de quelque côté qu'ils viennent; s'ils consentent à s'unir avec eux dans la mesure où leurs efforts communs pourront contribuer au règne de l'Evangile, ils ne sacrifient, d'autre part, aucun principe de foi ou de discipline. A cet égard leur intransigeance est absolue. Les vues de M. Goyau sont très justes sur ce point en particulier, et nous ne saurions trop les louer, surtout chez un écrivain laïque, jeune encore; elles témoignent d'un esprit chrétien solide et éclairé. Nous ne pouvons mieux faire ici que de citer ce que l'on pourrait appeler sa profession de foi : « Nous appartenons à l'édifice de l'Eglise. Nous n'en voulons pas fermer les fenêtres, par lesquelles nous épions assidûment la résonnance de nos doctrines dans le monde et l'effort douloureux qui rapproche de nous les bonnes volontés intellectuelles. Nous n'en voulons pas fermer les portes, par lesquelles sortent nos doctrines et par lesquelles entreront un jour ces bonnes volontés. Et voilà ce qui nous sépare d'un certain nombre de catholiques, qui volontiers nous accuseraient de « libéralisme ». Mais nous voulons demeurer dans cet édifice tel qu'il est, sans en céder une pierre, sans y arborer le drapeau qui indique qu'on veut parlementer ; le caractère de l'édifice est d'avoir une architecture immuable ; il y a trente ans, dans les sphères intellectuelles, on déplorait

cette fixité; aujourd'hui l'on est comme fasciné par elle; les courants passent, et cette fixité subsiste ; nous l'aimons telle quelle, complète, provocatrice même, si l'on veut, mais il est des provocations qui sont des appels plutôt que des défis. Et voilà ce qui nous distingue d'avec un certain libéralisme qui peut-être nous taxerait d'étroitesse. » (P. 311-2.)

Nous compléterons cette page par cette autre, sur les « jeunes », qu'elle disculpe en même temps qu'elle les avertit, d'une manière toute fraternelle il est vrai; car M. Georges Goyau mérite bien d'être compté parmi ces « jeunes », et nous n'en connaissons pas de meilleur : « D'avoir fait une telle place aux écrivains d'autrefois dans cette anthologie (*le Livre de l'Apôtre*) que tous les « jeunes » auront pour bréviaire, c'est la marque d'un tact bien exercé : l'habileté toute seule, à défaut de la reconnaissance, commanderait à ceux qui s'intitulent, avec quelque naïveté, les « jeunes », de se ranger derrière l'antique tradition catholique, puisque cette tradition dépose et milite pour eux. Sur l'intangible liberté des vocations spéciales, qu'ils laissent parler saint Jérôme ; sur la nécessité de travailler au salut des autres pour assurer son propre salut, qu'ils évoquent le *Dialogue* de sainte Catherine ; et sur le devoir pour tout catholique de servir Dieu efficacement dans la société, qu'ils entendent saint Jean Chrysostome. Vous avez coutume de dire, ô jeunes, lorsque les captifs d'un conservatisme attardé s'escriment contre vos projets et contre vos œuvres : « Ce sont des vieux ! » Que vous êtes irrévérents, mes amis ! J'acquitte votre boutade, dont les victimes m'intéressent peu ; mais pour ce beau mot de « vieillesse » je demande grâce. Car c'est vous, jeunes, qui êtes les vieux et les très vieux ; retranchez-vous, avec amour et modestie, derrière la vieillesse catholique, toujours jeune puisqu'elle est assurée de l'immortalité ; attachez-vous à cette lignée d'ancêtres qui vous montrent l'ancienne Eglise, l'Eglise du moyen âge, et vers laquelle les pontificats de Pie IX et de Léon XIII vous ont appris à tourner les regards. La routine vous est hostile; appuyés sur la tradition, vous la vaincrez. » (P. 85.)

On ne peut mieux dire ; et il est clair maintenant que les « jeunes » et les « vieux », au sein de l'Eglise catholique, ne doivent former qu'une seule et même famille, qui a tout à la fois la garantie de l'expérience et le privilège de la nouveauté, la certitude du passé et les promesses de l'avenir.

LE NÉO-CRITICISME DE M. PENJON

ÉTUDIÉ SURTOUT

D'APRÈS SON " PRÉCIS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE "

SOMMAIRE. — Traits généraux de ce criticisme. — Vues de M. Penjon en logique. — Le principe d'identité. La philosophie et les sciences. Scepticisme. — Métaphysique et théodicée. — Psychologie, cosmologie, morale. — Un mot du *Précis*. — Conclusion.

Le criticisme a refleuri de nos jours en France et en Allemagne, mais il a pris diverses formes, souvent incompatibles entre elles et sous lesquelles l'auteur de la *Critique de la raison pure* ne reconnaîtrait pas toujours sa doctrine. Tous nos modernes criticistes cependant, empruntent de Kant ce qui le caractérise le plus, je veux dire sa méthode. Ce qu'ils ont de commun avec lui, c'est l'esprit de doute et de scepticisme métaphysique, c'est le parti pris de ramener l'objet au sujet et de prendre celui-ci pour mesure de la vérité. Nous résumerons ici une des formes de ce criticisme, celle que nous propose M. Penjon, professeur de philosophie, d'abord à la faculté de Douai, puis à la faculté de Lille. Il a traduit, dès 1876, les *Principes généraux de psychologie physiologique*, de Lotze, a collaboré à la *Revue philosophique*, où il a fait connaître notamment la philosophie de Spir (1) ; on lui doit aussi divers travaux sur

(1) *Une Nouvelle Forme du criticisme* (1887, avril).

Berkeley, Aristote, la métaphysique anglaise, etc. Mais M. Penjon s'est fait connaître surtout comme traducteur de Spir et propagateur de sa philosophie (1). Il a donc professé ou à peu près les mêmes doctrines, comme on peut le voir en particulier dans son *Introduction* à *Pensée et réalité* de Spir, et dans son *Précis d'histoire de la philosophie* (2).

Voici d'abord les traits généraux de ce criticisme, que nous étudierons ensuite avec quelque détail. Il diffère notablement de celui de Kant et de celui de M. Renouvier. Kant regardait le noumène comme étant au delà des atteintes de la raison spéculative ; il n'accordait une valeur objective qu'aux normes de la volonté ou aux lois de la morale : M. Penjon, au contraire, croit que les normes de la pensée, aussi bien que celles de la volonté, ont une valeur objective, absolue. Pour Kant il n'y a certitude qu'autant qu'on peut appliquer les principes de la raison aux phénomènes : pour M. Penjon, au contraire, le monde sensible n'est qu'un monde d'apparences, il est illusoire ; le noumène seul est certain. Pour Kant il y a une foule de noumènes inaccessibles ; pour M. Penjon il n'y en a qu'un. De là une sorte de panthéisme, comme nous le verrons tout à l'heure. En résumé l'idéalisme de Kant est plus subjectif ; celui de M. Penjon, plus objectif.

Le criticisme de M. Penjon diffère aussi de celui de M. Renouvier, le mieux connu des néo-criticistes. M. Penjon repousse, en effet, les catégories de M. Renouvier, comme non moins arbitraires que celles de Kant ; il admet purement et simplement l'absolu, le noumène unique, tandis que M. Renouvier regarde l'idée d'absolu comme incohérente et n'espère connaître rien autre chose que des lois.

Venons maintenant aux vues particulières de M. Penjon sur les différentes parties de la philosophie, et aux remarques critiques qu'elles nous suggèrent.

Logique. — M. Penjon reconnaît le mérite des travaux incomparables d'Aristote sur la logique ; mais, chose singulière, il ajoute que la théorie du raisonnement n'a été découverte que de nos jours : « Les *Analytiques* ont précisément pour objet, dit-il, d'analyser les formes du raisonnement dont on s'était servi si longtemps sans le savoir, pour ainsi dire. Ce sera la gloire la plus incontestable d'Aristote de les avoir le premier exposées, et il les a exposées avec une telle précision du premier coup, il a si bien observé et décrit le mécanisme de la pensée quand nous raisonnons, que les logiciens de tous les temps n'auront plus désormais qu'à le répéter. Mais il ne faut pas oublier non plus que les *Analytiques* contiennent la *description* et non la *théorie* ou l'explication rationnelle du raisonnement. Cette théorie ne sera trouvée que de nos jours. » (*Précis*, p. 87.) — Il paraît, au contraire, qu'Aristote a donné tout à la fois la description et la théorie du raisonnement ; il l'a du même coup expliqué et justifié.

Quant à la valeur objective du raisonnement, elle est incontestable du moment qu'il s'appuie sur des principes absolus et des faits dûment constatés. Il est vrai que la logique n'est point par elle-même une science objective ; mais si on l'applique à des objets réels, elle les fait mieux connaître ; elle déduit des idées et des principes objectifs toutes sortes de conclusions ayant la même objectivité. Il en est d'elle comme des mathématiques, auxquelles il suffit de quelques observations réelles pour déduire la distance et la masse du soleil et cent autres vérités astronomiques.

La suite nous fera peut-être mieux entendre en quoi la logique de M. Penjon diffère de celle d'Aristote. Il accorde la plus grande importance au principe d'identité : *l'être c'est l'être*. Mais il paraît entendre ce principe au sens de l'affirmation de l'Absolu, disons même de Dieu. L'absolu serait donc la première idée et comme le soleil de notre esprit. Il parle ici comme les ontologistes (Rosmini, Gioberti, Lamennais, etc.), comme tous ceux qui confondent plus ou moins l'idée de l'être en général avec l'idée de Dieu. Cette idée de l'absolu ferait le fond de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, la seule preuve qui, selon M. Penjon, ait une réelle valeur (*Introd.*, VIII). Il fait remarquer, en

(1) Voir l'*Université catholique*, août 1897.
(2) In-12, 396 pp. 1896. Paris, Delaplane.

outre, que le principe d'identité ainsi compris est en désaccord « avec la réalité empirique où rien ne se rencontre qui soit identique avec soi-même ». Et, en effet, le monde réel, celui du changement et du devenir perpétuel, s'oppose au monde intelligible, celui des idées et des essences.

Mais l'auteur soulève ici déjà tant de problèmes que nous devons le critiquer de plus près avant de passer outre. Remarquons d'abord que dans le principe d'identité : *l'être c'est l'être*, il s'agit de l'être en général, qui est, en effet, la première notion et comme le soleil de l'esprit, et non de l'être absolu ou de Dieu. L'être absolu et divin n'est connu qu'ensuite et par voie de raisonnement : nous avons d'abord l'idée d'être, et par là même l'idée du néant, puis l'idée de limite, les idées de fini et d'infini, d'absolu, de Dieu, etc.

Remarquons ensuite que les scolastiques ont très bien vu la valeur du principe d'identité, tout en lui préférant le principe de contradiction qui s'y rattache immédiatement et qui seul peut donner une base au raisonnement ; mais ils ne l'ont pas dénaturé par des interprétations ontologistes en disant, par exemple, que l'idée de l'absolu suffit à démontrer l'existence de Dieu ou que l'affirmation du principe d'identité est l'affirmation même de l'existence de Dieu. Le principe d'identité bien compris n'est qu'un principe de logique ; il affirme l'identité de l'être avec lui-même sans préjuger l'existence de cet être ni aucune de ses qualités. Dès lors il s'applique à tout, au monde sensible et au monde intelligible, au fini et à l'infini : *chaque être est ce qu'il est*. Car il est faux que l'être muable ou le devenir soit un néant, comme paraît le penser M. Penjon. D'ailleurs, même dans l'être qui devient, tout ne devient pas : il a quelque sssence, quelque nature immuable. Mais M. Penjon n'admet sous tous les phénomènes qu'un seul et même noumène, objet réservé selon lui à la philosophie.

La philosophie et les sciences. — D'après M. Penjon, en effet, les sciences n'ont pour objet que les phénomènes, le sensible, le relatif et le devenir, tandis que la philosophie seule a pour objet l'immuable. Il pense que jusqu'à la philosophie critique personne n'avait distingué nettement la philosophie d'avec les sciences. Il avoue cependant qu'Aristote avait posé les bases d'une distinction (*Précis*, pp. 84 et 88). Mais il est injuste en ajoutant qu'Aristote n'a pas distingué comme il le fallait « les points de vue différents où doivent se placer le savant et le philosophe » (p. 99.) Cependant, c'est en s'inspirant d'Aristote que les scolastiques distinguent très bien les divers degrés d'abstraction et les divers ordres de principes et d'objets formels qui leur correspondent : c'est sur cette considération qu'ils font reposer justement la classification des sciences et en particulier la distinction parfaite de la philosophie et des sciences. Or, il est faux que les sciences n'aient pour objet que le relatif, les phénomènes : *la science est des universaux*, a répété l'école après Platon et Aristote; c'est-à-dire qu'elle consiste dans la connaissance des genres et des espèces d'êtres, de leurs natures, et que la description des faits n'est que sa préparation.

Scepticisme. — On conçoit qu'en ramenant ainsi les sciences à la connaissance des phénomènes et du relatif M. Penjon donne des gages au scepticisme. Après avoir paru adhérer à l'ontologisme et au dogmatisme de cette école, il revient au criticisme et partage les mêmes doutes. Il se montre sceptique en métaphysique sur les substances et les essences. D'après lui, « les questions d'origine manifestement nous dépassent » (p. 100). L'erreur de Plotin, dit-il encore, « a été de croire, à la suite de Platon et comme tant d'autres, que l'on pouvait *connaître* l'absolu alors que l'on peut seulement le *concevoir*, en un mot, de faire de la métaphysique. Mais cette erreur sera excusable jusqu'à la *Critique de la raison pure* » (p. 162). Et un peu plus loin : « On se débat, au moyen âge, dans toutes les contradictions que soulève nécessairement la métaphysique, c'est-à-dire la doctrine fondée sur l'illusion d'avoir une intuition de la substance et par elle une explication des phénomènes » (p. 182). — Nous maintenons que nous connaissons de quelque manière les substances et les essences abstraites des choses sensibles, sans lesquelles es accidents ne se conçoivent même pas : les accidents manifestent et expliquent les substances, avant d'être

expliqués à leur tour. D'ailleurs, même les substances individuelles sensibles sont saisies par les sens avec les qualités sensibles dont elles sont inséparables réellement. Il est vrai que cette connaissance est très imparfaite. Mais nous saisissons beaucoup mieux la substance de notre âme, sous nos pensées et nos facultés, quoique nous restions, à beaucoup d'égards un mystère impénétrable pour nous-mêmes.

Métaphysique et théodicée. — Nous voyons déjà par ce qui précède que la métaphysique de M. Penjon est mutilée sinon détruite. Il n'a pas reconnu le mérite des catégories d'Aristote, auxquelles il n'accorde guère, semble-t-il, qu'une valeur grammaticale, alors qu'elles ont surtout une très grande portée en logique et en métaphysique (p. 86). Il est plus heureux quand il critique la table des catégories de M. Renouvier : elle est arbitraire comme d'ailleurs celle de Kant (p. 379). Il remarque avec raison que les attaques de M. Renouvier contre l'absolu ont dépassé le but. Mais nous ne saurions l'approuver dans sa défiance excessive pour les arguments théologiques. Il blâme trop facilement la recherche des causes finales. Il définit mal l'ordre en disant qu'il est « l'enchaînement des causes efficientes et de leurs effets » (p. 21). L'ordre, au contraire, est la subordination des moyens à la fin ; c'est-à-dire, qu'il n'y a pas d'ordre sans une cause finale, sans une idée souveraine et directrice qui ordonne toutes les parties à un même but. Si la définition de M. Penjon était vraie, il y aurait de l'ordre, par exemple, dans la destruction d'un palais et des chefs-d'œuvre qu'il contient, par quelques obus chargés à la mélinite. D'ailleurs il cite lui-même (p. 20) les paroles de Socrate, dans le *Phédon*, qui sont la meilleure réfutation.

Sa théodicée est donc nécessairement imparfaite en tant qu'il rejette la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales. Mais elle pèche par d'autres endroits. Il n'admet en définitive que la preuve ontologique de l'existence de Dieu, signalée plus haut : Le fond de cette preuve, dit-il, « à savoir la certitude de la valeur objective de notre concept de l'absolu exprimé par le principe d'identité, est inattaquable. Si l'on veut y réfléchir, on verra que c'est le fond

même de la preuve cartésienne par excellence. De telle sorte que la démonstration de l'existence de Dieu et la parfaite détermination de sa nature sont la suite nécessaire de l'exercice même de notre pensée, abstraction faite des preuves cosmologique et téléologique, qui sont, en effet, telles qu'on les propose ordinairement, sans valeur » (p. 363). Et ailleurs, parlant de l'argument de saint Anselme, il écrit : « La forme de l'argument est donc vicieuse ; mais le fond en est excellent, car il n'est autre que celui de la preuve que l'on appelle proprement *cartésienne* » (p. 179). Il va même beaucoup plus loin, et s'exprime comme les ontologistes les plus hardis quand il écrit : « L'affirmation de l'existence de Dieu et le sentiment religieux sont les conditions nécessaires et de toute pensée logique et de toute action morale » (Introd. IX).

— Mais il est évident qu'en exagérant ainsi la facilité de la démonstration de l'existence de Dieu, en allant même jusqu'à dire que cette existence est évidente par elle-même, on compromet gravement cette vérité. On confond alors trop souvent l'idée de Dieu avec l'idée d'être en général : de là résulte alors le panthéisme. On l'a bien vu par l'exemple de Lamennais et de tant d'autres. Aussi M. Penjon lui-même paraît-il refuser à Dieu les attributs divins les plus essentiels, tels que la conscience, la personnalité et la providence. Il trouve belle « la conception péripatéticienne de la cause finale agissant à son insu et mettant par le seul attrait du désirable le monde en mouvement » (p. 188). Il tient, en définitive, pour l'unité de substance : « Une pluralité de substances, dit-il, par le fait qu'elle implique des relations, des limitations et des particularités, est contradictoire » (p. 197). N'est-ce pas là du spinosisme? Il est vrai qu'il se défend du panthéisme ; mais il ne suffit pas pour cela de distinguer entre les phénomènes et la substance. Et qu'importe que les phénomènes se multiplient avec les individualités et les *moi* apparents, si la substance est une?

Psychologie, cosmologie, morale. — Ces erreurs de théodicée ont naturellement leurs correspondantes en psychologie, en cosmologie, en morale. En psychologie, il

dénature la théorie de l'origine des connaissances exposée par les scolastiques (p. 204). On ne s'étonnera pas ensuite qu'il ne voie pas de milieu entre la solution réaliste et la solution nominaliste (p. 191). Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il pense, avec les ontologistes, que la notion de l'absolu est le soleil de notre pensée.

En cosmologie, il adhère à l'idéalisme, admire Berkeley, affirme l'idéalité de l'espace et du temps (p. 340) ; il regarde les difficultés de Zénon (l'argument d'*Achille et la tortue*, celui de la flèche) comme irréfutables si ce n'est dans l'hypothèse idéaliste.

Sa morale rappelle celle de Spinosa, trop vantée de nos jours par l'école rationaliste. Elle suppose l'identité de l'être humain et de l'être divin, l'absorption de l'homme en Dieu par l'abnégation d'un moi phénoménal et illusoire : « Car la morale repose, nous dit-il, non pas sur un impératif catégorique purement formel dont Kant lui-même ne s'expliquait pas qu'il pût avoir sur la volonté une influence quelconque, mais sur la vue claire et le sentiment que ce monde de phénomènes dont nous faisons partie n'est pas l'être véritable et que c'est par une illusion que nous croyons être des substances individuelles, que nous nous attribuons une réalité d'une valeur absolue, d'où naît l'égoïsme avec ses suites naturelles. Nous savons alors et nous sentons que notre être propre est en Dieu, et que notre devoir en ce monde est de nous rapprocher le plus possible, comme Platon l'avait entrevu, de la perfection par l'oubli de nous-mêmes et la charité » (p. 362). — Mais cette morale est, en réalité, inférieure à celle de Kant, qui pourtant est si insuffisante. Kant admettait du moins un impératif catégorique indiscutable et respectait plus ou moins la distinction du législateur divin et de la conscience humaine qui lui est soumise. Mais M. Penjon confond le législateur et le sujet; loin d'avoir pour elle l'évidence. cette morale n'est qu'une illusion de philosophe démentie par le sens commun et par les raisonnements les plus péremptoires ; on ne voit pas qu'elle puisse avoir une force obligatoire quelconque ni la moindre efficacité.

Précis d'histoire de la philosophie. — Nous ne terminerons pas sans dire quelques mots du *Précis* lui-même, dont nous avons tiré les principaux éléments de cette étude. Un auteur ne peut s'expliquer sur tous les systèmes philosophiques sans se prononcer lui-même sur toutes les questions dont il raconte l'histoire. Aussi la philosophie de M. Penjon perce-t-elle à toutes les pages de ce précis. Il s'y montre beaucoup trop favorable aux auteurs dont la doctrine se rapproche de la philosophie critique qui est la sienne. Il admire les Eléates, Berkeley, Kant surtout, qui découvrit, dit-il, la nature de l'espace (p. 101). Il est injuste, au contraire, envers Aristote, qu'il interprète mal (voir p. 86, 106, 109) et envers Leibniz. Il est plus injuste encore envers le moyen âge. Pendant huit ou neuf siècles, il n'y aurait pas eu de philosophie, pas de libre recherche (p. 165-6). Mais il ne tarde pas à atténuer ce jugement, réfuté aujourd'hui par tous les historiens de la philosophie qui se sont occupés spécialement du moyen âge. Les exercices de logique n'absorbèrent pas l'attention des scolastiques. Sans doute les études de logique primèrent d'abord, alors que l'on ne connaissait guère, en fait de philosophie, que l'*Organon* ou ses commentaires; mais la métaphysique, la théodicée, etc, ne tardèrent pas à occuper le premier rang. Il avoue lui-même que le débat entre les nominalistes et les réalistes, auquel ne se réduisent pas d'ailleurs toutes les discussions au moyen âge, est de tous les temps : ce débat, en effet, est lié à tous les problèmes philosophiques. Les Arabes ne furent point les seuls intermédiaires entre Aristote et les scolastiques ; des historiens récents ont apporté plus de lumière sur ces points controversés de l'histoire.

En résumé, M. Penjon a fait sienne, ou à peu près, la philosophie de Spir. Cette philosophie se rattache étroitement au criticisme, dont elle est l'une des formes. Mais cette affinité principale n'en n'exclut pas d'autres importantes, avec l'ontologisme et le spinosisme par exemple. Le système est-il rendu plus solide par ces alliances ? Non, car il assume à lui seul toutes les difficultés particulières sous lesquelles chacun d'eux succombe.

LA

SUGGESTION HYPNOTIQUE

EST-ELLE LICITE OU ILLICITE. NATURELLE OU DIABOLIQUE?

CONFÉRENCE

Du 14 janvier 1898, faite aux Facultés catholiques de Lyon.

Sommaire.— La question de l'hypnotisme depuis onze ans.— Il n'a point le caractère des découvertes scientifiques. — Deux opinions principales sur l'hypnotisme: les uns pensent qu'il y a un hypnotisme scientifique et bienfaisant; les autres le nient. — Raisons de cette seconde opinion.

I. L'hypnotisme considéré dans ses phénomènes propres ou spécifiques, en particulier la suggestion, est intrinsèquement mauvais, sans raison excusante. — Trois faits de suggestion racontés d'après le P. Coconnier, auteur de l'*Hypnotisme franc*. — La suggestion hypnotique et la servitude, le sommeil, l'ivresse. — Il n'est jamais permis d'aliéner ses facultés intimes.

II. Caractère suspect de la suggestion: le véritable possesseur de l'hypnotisé ne paraît pas être l'hypnotiste. — Raisons qui paraissent les plus décisives: l'hypnotisme s'identifie au fond, avec l'occultisme et le spiritisme; il ne se divise pas. — La continuité de l'hypnotisme apparaît dans l'histoire et dans la pratique. — Tous les phénomènes hypnotiques sont-ils préternaturels? La question est mal posée ainsi. Les forces naturelles sont partout, mais les esprits peuvent s'en servir : il faut être attentif surtout aux circonstances morales, pour juger de leur intervention. A en juger par les circonstances, la suggestion hypnotique est au moins suspecte.

III. Conséquences et applications de l'hypnotisme qui seraient légitimes

si l'hypnotisme était scientifique et bienfaisant, mais devant lesquelles reculent le bon sens et la conscience des parents et des maîtres. — L'homéopathie morale, plus facile à justifier que la suggestion hypnotique.

Conclusion : S'abstenir de toute participation aux suggestions hypnotiques ; si l'on doit y assister, employer tous les moyens préventifs indiqués par l'Église.

Mesdames, Messieurs.

Il y a onze ans, j'avais l'honneur ici même de traiter la question de l'hypnotisme, au moment où ses partisans le proclamaient déjà scientifique et fondaient sur lui les plus hautes espérances. Depuis lors, il n'a guère cessé d'occuper fortement l'attention publique, s'il faut en juger par le nombre incroyable de volumes, d'articles de journaux et de revues qui lui ont été consacrés. On en formerait une immense bibliothèque : théologiens, publicistes, philosophes, à la suite des médecins, des physiologistes, ont pris tour à tour la parole ou la plume.

Or il ne paraît pas encore que cet effort prolongé de la science et de la critique ait produit une théorie plausible de l'hypnotisme, encore moins déterminé une pratique uniforme, reconnue universellement comme bienfaisante et acceptée de tous les hommes voués par état au progrès ou au soulagement de l'humanité.

Et cependant nous vivons à une époque de découvertes étonnantes, qui, après nous avoir stupéfiés un instant, ne tardent pas à entrer dans les habitudes de notre vie, parce que la science et l'art les plient bien vite à notre usage. Ce qui était merveilleux hier devient aujourd'hui un phénomène vulgaire, que le premier praticien venu reproduit invariablement. Ainsi en est-il des rayons Rœntgen : à peine annoncés, ces rayons magiques ont amusé la curiosité et rendu mille services. Ainsi en est-il du téléphone, du phonographe, de la photographie instantanée, du cinématographe et de cent autres découvertes, qui nous appartiennent désormais, malgré le mystère qui confine à toutes nos connaissances. Nos inventeurs nous instruisent,

après nous avoir émerveillés ; ils nous livrent leurs procédés, leur méthode, et se forment des disciples. Ainsi Pasteur, après avoir pénétré d'un regard de génie le monde des infiniment petits, et découvert lui-même le remède de la rage et de plusieurs autres maladies contagieuses, a laissé des héritiers de son savoir, qui ont continué ou appliqué ses découvertes. De là les pansements antiseptiques, qui ont doublé le pouvoir de la chirurgie. De là, le traitement de la diphtérie suivant la méthode pasteurienne : la sérothérapie date à peine de quelques années et compte désormais parmi les ressources précieuses de la thérapeutique.

Rien de tel pour l'hypnotisme. Depuis son apparition bruyante dans certaines cliniques célèbres, il y a déjà une quinzaine d'années, il n'est point parvenu encore à se faire reconnaître et classer comme une science ou un art déterminé. Le patronage et la longue pratique des savants qui l'ont cultivé, n'y ont pas suffi. Cette impuissance à se traduire en théorie et en règles pratiques uniformes, est encore plus inquiétante, si l'on songe que le nom seul de l'hypnotisme est de date récente : son origine véritable remonte à celle du magnétisme et même de l'occultisme, dont il n'est point parvenu encore, quoi qu'on en dise, à se dégager suffisamment.

Aujourd'hui, en effet, comme il y a dix ans, les critiques sont partagés en deux camps principaux, car je néglige les opinions extrêmes ou secondaires.

Les premiers estiment qu'au-dessus de l'hypnotisme plus ou moins mystificateur et malfaisant des hypnotistes de théâtre et de salon, il y en a un autre, celui des cliniques, auquel sont attachés les noms des Charcot, des Bernheim, des Liébeault, etc. Autant le premier a été justement prohibé par des gouvernements et des municipalités, à la suite de graves et nombreux accidents, autant le second mériterait le respect et la reconnaissance publique.

Les seconds estiment, au contraire, que l'hypnotisme des cliniques, dit *franc* ou scientifique, ne diffère pas essentiellement de l'autre, malgré de meilleures apparences, et doit être réprouvé. En effet — et je tente ici de résumer les

raisons les plus fortes — si l'on considère l'hypnotisme dans ses effets propres ou spécifiques, qui sont les suggestions, en particulier les suggestions invincibles et à longue échéance, il est : 1° intrinsèquement mauvais et sans raison excusante. — 2° Sa cause vraie, loin d'être certainement naturelle, est équivoque et suspecte, à tout le moins, surtout si l'on considère que les phénomènes les plus simples de l'hypnotisme se relient insensiblement aux plus extraordinaires, qui sont certainement surhumains. — 3° Enfin, si l'hypnotisme était vraiment scientifique, il entraînerait avec lui non seulement des pratiques absurdes, mais encore la ruine des principes de la morale et de l'éducation. On peut ajouter qu'il ouvrirait la porte à toute sorte d'espérances chimériques et même superstitieuses.

Je n'ai pas à dissimuler que telle est mon opinion, au risque de passer pour un théologien suranné, un philosophe du moyen âge ; et j'entre aussitôt dans le détail des raisons qui me paraissent l'établir.

I

Et d'abord l'hypnotisme considéré dans ses phénomènes propres ou spécifiques, paraît intrinsèquement mauvais. Ces phénomènes, en effet, se ramènent, de l'aveu de tous, à la suggestion, en vertu de laquelle le sujet hypnotisé appartient corps et âme à l'opérateur, qui peut lui commander d'aller et de venir, disposer de ses facultés intimes, le livrer selon son gré à la douleur, au plaisir, à la tristesse, à la joie, produire en lui une sensibilité extrême, ou bien, au contraire, l'anesthésie et même la paralysie, limiter arbitrairement le champ de son attention, de son imagination, de sa mémoire, etc.

Il y a plus : l'hypnotiste peut suggérer à longue échéance, c'est-à-dire commander à son sujet d'accomplir telle ou telle action, huit jours après ou bien plus tard encore. Le sujet oubliera l'injonction à son réveil, mais, lorsque le

moment de l'accomplir sera venu, on le verra soudain comme ressaisi par l'idée de l'ordre qu'il aura reçu, et il l'exécutera alors de point en point, automatiquement.

Je sais bien que plusieurs estiment que l'hypnotisé n'obéit pas fatalement, mais seulement si la suggestion ne répugne pas trop à son caractère et à ses habitudes. Plusieurs estiment aussi que pour être endormi et recevoir une suggestion il faut y consentir.

Il est certain que le consentement facilite beaucoup l'opération ; mais il ne paraît point que le consentement soit toujours nécessaire. Quoi qu'il en soit, abstraction faite de certaines opinions particulières et laissant de côté maintenant tous les faits accidentels, toutes les expériences exceptionnelles, il est incontestable que, dans bien des cas, l'hypnotisé appartient complètement à l'opérateur, c'est-à-dire qu'il accomplit infailliblement ce qui lui répugne le plus, comme de voler, de tuer, de confesser publiquement ses fautes. Ceux qui se tiennent au courant des faits et gestes de l'hypnotisme n'y contrediront pas.

D'ailleurs voici deux faits assez instructifs en cette matière. Ils sont empruntés au Père Coconnier, qui en a été le témoin et qui professe cependant une opinion contraire à la nôtre. Nous ne saurions donc invoquer de meilleur témoignage.

« C'était encore à l'hôpital de Nancy, non dans une salle de malades, mais dans le cabinet du docteur Bernheim, où il avait voulu me présenter plusieurs sujets intéressants. Parmi eux se retrouvait notre alcoolique de tantôt. Etaient aussi présents plusieurs docteurs en médecine, et quelques internes.

« Après avoir endormi, à la file, sept ou huit hommes, et donné à chacun la suggestion qui lui convenait, il nous dit, en désignant le vieil ouvrier de faubourg : « Tenez, « celui-ci va sortir un instant dans le corridor : après « deux minutes il rentrera, et ne me verra plus, il ne « pourra plus me voir. » L'homme sort, et rentre presque aussitôt après. M. Bernheim se place droit en face de lui, et lui dit : « Eh ! bien, vous me voyez, sans doute ; je suis

« toujours ici. » Pas de réponse : les yeux du sujet sont fixés sur M. Bernheim, mais ce sont des yeux qui ne voient pas. Nous lui disons : « Mais, vous voyez bien M. Bernheim, il « vous touche presque. — M. Bernheim ! mais il n'est pas « ici; je ne peux pas voir M. Bernheim. » Celui-ci le prenant par les épaules, le secoue fortement, et lui crie dans « l'oreille : « Vous voyez bien que j'y suis : je ne suis pas « si difficile à apercevoir : sûrement, vous me voyez. » Pas un mot : pas le moindre jeu de physionomie indiquant qu'il voit ou entend le docteur.

« A ce moment, M. Bernheim prend une grande épingle, et lui crible les deux mains de piqûres. Il se laisse faire, avec une impassibilité absolue, ne retirant pas les mains, ne marquant pas le moindre mouvement, ni une douleur, ni une impression quelconque. M. Bernheim n'existe vraiment pas pour lui. Voulant pousser la démonstration jusqu'au bout, le hardi opérateur lui pique les lèvres, les joues, introduit l'épingle dans les narines, sous les ongles. Rien. Prenant alors la paupière de l'œil gauche entre le pouce et l'index, il la retourne : puis, sur la muqueuse oculaire ainsi mise à découvert, il appuie la pointe de l'épingle. Pas le plus petit frisson.

« A ce moment, je vois perler le sang sur ses mains, aux endroits des piqûres ; je lui dis : « Regardez donc « comme vos mains saignent. — C'est vrai, répond-il. « Hein, je n'ai pourtant pas déjà tant de sang à perdre. Je « ne sais pas d'où ça vient. — Mais c'est M. Bernheim qui vous a fait tout cela. » Il me regarda d'un air ébahi, ne comprenant pas ce que je voulais lui dire. »

Voici maintenant le second fait constaté par le même témoin :

« Un matin que M. Bernheim visitait ses malades de l'hôpital Saint-Charles, à Nancy, et qu'il semblait prendre plaisir à nous émerveiller par ses suggestions, dont plusieurs nous valaient de vrais petits coups de théâtre, je le vis porter son regard, scrutateur et troublant, sur un grand jeune homme d'une vingtaine d'années, qui jusque-là causait tranquillement au fond de la salle avec un groupe de

convalescents comme lui. « Où étiez-vous hier? lui dit « vivement le docteur. — Je suis sorti après le déjeuner. — « Où êtes-vous allé? — Chez ma mère, dans le fau- « bourg. — Qu'avez-vous fait en revenant? — Rien. — « Vous n'avez rien fait? — Non. — Et cette dispute? — « Je n'ai pas eu de dispute. — Ah! hier, à deux heures, « vous ne vous êtes pas querellé?... là-bas... derrière « l'hôtel de ville ?... Et un agent de police n'est pas venu... « qui vous aurait emmené en prison lorsque ce religieux « (il me désignait) est intervenu et a plaidé en votre « faveur? (M. Bernheim me disait alors tout bas : Je « lui fournis ces détails pour lui permettre de bâtir plus « facilement l'histoire que je veux qu'il nous conte. ») — « Je vous assure, Monsieur, qu'il n'y a rien eu de tout « cela. Je suis revenu tranquillement de chez ma mère, « sans rien dire à personne... — Il ne se souvient plus, « dit alors aux assistants M. Bernheim, mais vous allez « voir, la mémoire lui reviendra tout à l'heure. Tenez, « j'aperçois déjà qu'il se rappelle un peu... Mais oui, « c'était à deux heures, derrière l'hôtel de ville. — Cela « me surprend... mais, je croyais n'avoir rien eu avec « personne... — Vous vous souvenez bien, maintenant... « l'agent de police... le religieux... Allons, racontez-nous « comment les choses se sont passées... Je veux tout « savoir... Il va tout nous dire. — Eh bien ! voilà, dit « alors le jeune homme, *dont le regard avait pris une* « *expression de vague étrange propre aux somnambules*... « Je m'en revenais de chez ma mère... deux hommes pas- « sent près de moi... l'un qui me monte sur le pied... Et « comme j'ai perdu un orteil, cela me fait beaucoup souf- « frir, et je me fâche... je donne des coups... il vient deux « agents, qui veulent m'emmener au poste, derrière l'hôtel « de ville... Ce monsieur (il me désigne) parle pour moi... « et ils me laissent tranquille... — C'est bien là ce qui est « arrivé? — Oui, Monsieur. — Vous mentez. — Non, « Monsieur. — C'est une histoire inventée. — Non, « Monsieur. — C'est moi qui vous ai fait accroire tout « cela. — Non, Monsieur, je suis bien sûr de ce que je

« dis. — Vous êtes sûr que c'est arrivé? — Oui, Monsieur, « j'en suis sûr. — Vous en jureriez? — Oui, Monsieur. « — Jurez... Il lève la main avec résolution, et la tient « indéfiniment haut levée ».

« Après cela, continue le P. Coconnier, il ne nous reste plus évidemment qu'à dire : si l'hypnotisé n'est pas totalement asservi et subjugué par celui qui l'endort, c'est que sa liberté demeure encore et lutte ; sa volonté est le dernier refuge de son indépendance. Hélas! ce refuge offre bien peu de sécurité et de garanties. Braid écrivait : « L'hypnotisé est sous mon bon plaisir, comme l'instrument de musique est sous la main de l'artiste qui lui « fait jouer tous les airs qu'il lui plaît (1). » C'est exact. *L'hypnotisé arrive à n'avoir plus d'autre volonté que celle de l'expérimentateur.* »

Le troisième fait que nous allons raconter est l'un des plus curieux et des plus célèbres dans les annales de l'hypnotisme : il s'agit d'une suggestion à longue échéance. Il va sans dire que ces hauts faits de l'hypnotisme requièrent des sujets particulièrement aptes et entraînés, si l'on nous permet cette expression. Nous citons encore l'auteur de *l'Hypnotisme franc.*

MM. Bernheim et Beaunis avaient déjà donné des suggestions à soixante-trois, cent, cent soixante-douze jours de date, qui avaient parfaitement réussi. Mais le 12 octobre 1885, à dix heures dix minutes du matin, M. Liégeois intime une suggestion à réaliser seulement le 12 octobre 1886, à la même heure, c'est-à-dire après trois cent soixante-cinq jours. Le sujet sur lequel opérait M. Liégeois était un jeune homme, excellent somnambule, qui se trouvait à la clinique de M. Liébeault. Voici du reste l'histoire authentique du phénomène, telle que je la trouve racontée dans le livre de M. Beaunis sur *le Somnambulisme provoqué* (2).

Après avoir endormi le jeune Paul M..., l'expérimentateur lui dit : « Dans un an, à pareil jour, voici ce que vous aurez l'idée de faire. Vous viendrez chez M. Liébeault dans la matinée. Vous direz que vos yeux ont été si bien depuis un an que vous devez le remercier,

(1) *Neurypnologie.*
(2) P. 236 et suiv.

lui et M. Liégeois. Vous exprimerez votre gratitude à l'un et à l'autre et vous leur demanderez la permission de les embrasser, ce qu'ils vous accorderont volontiers. Cela fait, vous verrez entrer dans le cabinet du docteur un chien et un singe savants, l'un portant l'autre. Ils se mettront à faire mille gambades et mille grimaces, et cela vous amusera beaucoup. Cinq minutes plus tard vous verrez arriver un bohémien suivi d'un ours apprivoisé. Cet homme sera heureux de retrouver son chien et son singe qu'il craignait d'avoir perdus ; et pour amuser la société, il fera aussi danser son ours, un ours gris d'Amérique, de grande taille, mais très doux et qui ne vous fera pas peur. Quand il sera sur le point de partir, vous prierez M. Liégeois de vous donner dix centimes comme aumône au chien qui quêtera, et vous les lui remettrez vous-même. »

Comme on le voit, pour une suggestion à échéance aussi longue, celle-ci était passablement compliquée. Une lettre de M. Liébeault apprit aux journaux quel en avait été le résultat. — Il n'est pas besoin de dire qu'un secret absolu avait été gardé par l'expérimentateur, et que personne n'avait rien dit au somnambule qui pût lui faire soupçonner ce qu'on attendait de lui.

Le 12 octobre 1886, avant neuf heures, M. Liégeois était chez M. Liébeault. A neuf heures et demie, n'ayant rien vu venir, il croit l'expérience manquée et retourne chez lui.

Mais, à dix heures dix minutes, arrive le jeune Paul : il adresse à M. Liébeault les remerciements qui lui ont été suggérés un an auparavant et dont l'idée, latente pendant 365 jours, vient de lui venir à l'heure prescrite : il s'est mieux souvenu de cette heure, lui qui n'y a jamais pensé, que M. Liégeois, qui l'a si longtemps attendue.

Ayant remercié M. Liébeault, il s'informe de M. Liégeois : ne va-t-il pas venir ?

Celui-ci, averti par exprès, arrivait. A sa vue, Paul se lève, il veut lui exprimer les mêmes sentiments de gratitude témoignés tout à l'heure au maître du logis. Puis l'hallucination jusque-là retardée par l'absence de son auteur se produit dans l'ordre prescrit. Sont présents, outre les deux savants précités : MM. Sch..., ingénieur civil à Nancy ; Deg..., ingénieur civil à Paris ; Des..., chef de bataillon d'infanterie de marine en retraite, et quinze à vingt autres personnes, tant malades que curieux.

L'halluciné voit entrer un singe et un chien savants. Ces animaux se livrent à leurs exercices ordinaires. Il s'en amuse beaucoup. Les exercices terminés, il voit le chien tenant une sébille dans la bouche s'avancer vers lui. Il emprunte dix centimes à M. Liégeois et fait le geste de les donner à l'animal. Enfin, survient un bohémien qui emmène le singe et le chien. Quant à l'ours, il ne parut pas. Autre incorrection : Paul ne songea à embrasser personne. A part ces deux manquements, la suggestion s'est réalisée.

L'expérience était terminée. Le jeune homme se plaignait d'un peu d'énervement. Pour le remettre en son assiette, M. Liégeois l'endormit du sommeil somnambulique, et profita de la circonstance pour demander quelques éclaircissements sur ce qui venait de se passer :

« Pourquoi donc avez-vous vu tout à l'heure ce singe et ce chien? — Parce que vous m'en avez donné la suggestion le 12 octobre 1885. — Ne vous êtes-vous pas trompé d'heure? Je croyais vous avoir indiqué neuf heures du matin. — Non, Monsieur, c'est vous qui faites erreur : vous m'avez endormi, non sur le banc où je suis assis en ce moment, mais sur celui qui est en face; puis vous m'avez fait aller avec vous dans le jardin et m'avez dit de revenir dans un an à pareille heure; or, il était alors dix heures dix minutes, et je suis arrivé juste à dix heures dix minutes. — Mais pourquoi n'avez-vous vu aucun ours et n'avez-vous embrassé ni M. Liébeault ni moi? — Parce que vous ne m'avez dit cela qu'une fois, tandis que le reste de la suggestion a été dit deux fois. »

Tous les assistants sont frappés de la netteté et de la précision de ces réponses, et M. Liégeois déclare que les souvenirs du sujet lui paraissent plus exacts que les siens.'

Réveillé après dix ou quinze minutes, Paul M... tout à fait calmé, n'a aucun souvenir, ni rien entendu de ce qu'il vient de dire pendant ce court sommeil, ni de ce que, en conséquence de la suggestion du 12 octobre 1885, il a fait avant de s'endormir.

Il serait vraiment trop facile de multiplier les exemples et d'en citer de plus curieux encore, sinon de plus authentiques; mais nous devons nous borner aux faits nécessaires pour établir nos raisonnements. Rappelons seulement que les hypnotistes ne se sont pas bornés à des expériences de clinique (on pourra même trouver qu'ils en ont trop abusé), mais qu'ils ont appliqué la suggestion hypnotique à la guérison des maladies nerveuses et à la réforme morale de sujets vicieux. C'est par exemple une jeune femme tourmentée par l'idée de suicide, et qui est guérie radicalement grâce aux suggestions persévérantes de MM. Liébeault et Liégeois. Ce sont des alcooliques arrachés par le même procédé à leur funeste passion. Ce sont des jeunes gens victimes de vices précoces, rendus à la probité et aux bonnes mœurs. De là le chapitre déjà long, paraît-il, et toujours ouvert des bienfaits de l'hypnotisme, auquel s'oppose le chapitre bien plus long et non moins authentique

des méfaits, et, il faut bien le dire, des crimes. Il est vrai que les partisans de l'hypnotisme dit scientifique se déchargent de toutes les accusations sur les charlatans de la profession, et espèrent la justifier ainsi de toute immoralité.

Voyons donc ce qu'il faut penser de cette innocence, et considérons d'abord l'hypnotisme non pas dans ses effets particuliers et si souvent problématiques, mais en lui-même.

Qu'importe, en effet, qu'on puisse se réjouir de certains résultats de l'hypnotisme, s'il est immoral absolument! Est-ce que les fruits du mensonge sont toujours amers? Il a pu sauver la vie, la fortune, la réputation. C'est à un mensonge que la Prusse doit sa grandeur. Au soir de la capitulation de Sedan, le mensonge de la dépêche d'Ems dut paraître bien doux à Bismark et à ses complices. Ce mensonge n'en sera pas moins odieux éternellement; et la parole du catéchisme reste vraie : « Il n'est pas permis de mentir même pour sauver la vie à quelqu'un. »

La première question qui se pose est donc celle-ci : La suggestion hypnotique offre-t-elle un caractère essentiel d'immoralité? L'affirmative nous paraît certaine, quand nous observons que, dans la suggestion, l'homme est livré corps et âme à la direction et à la domination d'autrui. Il y a, dans cette aliénation de la personne, un désordre absolu, plus grave que la servitude, plus grave que l'ivresse et moins excusable que le mensonge. Dans la servitude, en effet, même la plus tyrannique, l'esclave garde l'usage de ses facultés intimes; et dans la servitude mitigée, celle qu'a pu tolérer la loi de l'Evangile, l'esclave n'aliène que son travail et ne laisse pas d'être une personne maîtresse de ses actes et possédant les droits essentiels de l'humanité. Au lieu que, dans la suggestion hypnotique, le sujet ne peut exercer aucun acte indépendant ni au dehors ni au dedans : sa mémoire n'est plus à lui, son imagination n'est plus à lui, ses désirs, ses volontés, tous ses sentiments sont à la discrétion d'autrui. Or cela paraît contraire à la dignité inviolable de l'homme et à la volonté absolue du Créateur qui, en nous tirant du néant, nous a remis aux mains de notre propre conseil : *Reliquit illum in manu consilii sui*

(*Eccli.* xv, 14). Aucun homme ne doit être ainsi subordonné à un autre quant à l'âme même, qui n'appartient qu'à Dieu et ne doit relever que de lui; et il ne saurait être permis à personne d'usurper cet empire sur une âme ou d'aliéner la sienne, en devenant, ne fût-ce que momentanément, la chose d'autrui.

On nous objecte que ce désordre n'est point si grave, puisque, dans le sommeil naturel, l'homme perd tout empire sur lui-même ; le cerveau du rêveur, comme celui de l'hypnotisé, s'en va pour ainsi dire à la dérive. Je réponds que, dans le sommeil naturel, l'homme perd l'empire sur ses facultés sans les aliéner entre les mains de personne ; il retombe alors sous les lois de la nature physique et partant, si le sommeil est pris d'ailleurs dans des conditions raisonnables, sous les lois d'une Providence particulièrement miséricordieuse. On voit aussitôt la différence. Tous les jours et à tout instant nous dépendons des lois physiques, du climat, des saisons, de ces mille événements que nous appelons des hasards ; nous dépendons surtout de notre tempérament, qui nous prédispose à une foule de maladies et assujettit de quelque manière toute notre activité. Nous ne laissons pas cependant d'être maîtres de nos actes ; et personne ne se regarde comme tyrannisé. Il en irait tout autrement si, au lieu d'être à la merci des lois de la nature, on était à la merci d'un homme, même du meilleur des hommes. « Nécessité qui vient des choses nous soumet, a dit un penseur, nécessité qui vient des hommes nous révolte. » Faut-il ne voir là qu'un mouvement d'orgueil, qui n'est que trop dans la nature ? Il faut y voir aussi un sentiment de justice et de légitime indépendance.

Je sais bien qu'on nous réplique que l'hypnotisé accepte souvent cette dépendance absolue et momentanée vis-à-vis de celui qui l'hypnotise, et que dès lors il ne subit aucune injustice. Mais il s'agit précisément de savoir si l'hypnotisé a le droit de se livrer de la sorte; et la différence que nous avons observée entre la suggestion hypnotique et le sommeil naturel, montre bien qu'on ne peut conclure de la licéité de l'un à la licéité de l'autre.

Nous pouvons opposer la même distinction à ceux qui pensent que la suggestion hypnotique peut bénéficier des mêmes excuses que l'ivresse. On sait que les moralistes permettent d'absorber une certaine quantité d'alcool pour résister à telles ou telles maladies, au risque de perdre par l'ivresse l'empire sur ses facultés. Pourquoi donc, en vue d'une guérison à obtenir ne pourrait-on pas de même subir la suggestion hypnotique? Je répondrai toujours qu'il y a une différence essentielle entre perdre une chose et l'aliéner, ne plus s'appartenir et appartenir à autrui. De plus, on peut faire observer, dans le cas précité, que l'ivresse n'est qu'un effet accessoire et nullement cherché d'une action bonne en elle-même ; tandis que pour obtenir la guérison que laisse espérer un hypnotiste, il faut préalablement se livrer à lui, c'est-à-dire faire le mal d'abord pour obtenir un bien ensuite. Toutes les fautes, hélas ! et tous les crimes ont cette excuse.

Il me paraît donc qu'il y a un désordre sans excuse dans la suggestion hypnotique. Dieu a remis chacun de nous à son propre conseil, et nous devons garder absolument cette indépendance intime, de même que nous ne devons jamais entreprendre sur celle d'autrui. Alors même que nous sommes liés par état ou par des vœux proprement dits à certains devoirs, qui peuvent embrasser l'âme tout entière, nous gardons pleinement et même plus parfaitement encore cet empire sur nos facultés, et, à chaque instant, pour ainsi dire, nous donnons librement ce que nous avons voué ou promis ou ce que nous devons pour d'autres motifs. Dieu lui-même respecte infiniment cette liberté intime, et si parfois sa grâce fait éprouver une sainte violence, comme dans les extases des saints ou la conversion d'un saint Paul, ce sont là des exceptions. Or ce que Dieu ne fait pas, comment la créature aurait-elle le droit de le faire ou de le tenter ?

II

Toutefois, je ne dissimule pas que ces raisons, si fortes qu'elles me paraissent, ne convaincront pas les contradicteurs. Aussi vais-je poursuivre cette démonstration par une autre voie. Je dis d'abord : non seulement personne n'a le droit de s'emparer des facultés intimes d'autrui, dans la suggestion hypnotique, mais encore personne ne paraît avoir *naturellement* cette faculté ; en sorte que, si de fait nous voyons des hypnotistes disposer de leurs sujets en maîtres absolus, il y a tout lieu de craindre l'intervention d'une cause surhumaine.

A-t-on remarqué assez, en effet, le pouvoir absolu, pour ainsi dire, que les hypnotistes exercent sur leurs sujets dans certaines suggestions ? C'est une véritable possession. Charcot lui-même, dans une tout autre intention que la nôtre, s'était plu à montrer les ressemblances frappantes entre les possédés d'autrefois, dont les traits ont été fixés par les peintres contemporains, et les sujets les plus remarquables de la Salpêtrière. Il peut donc sembler que le véritable possesseur de l'hypnotisé (je parle surtout des cas les plus extraordinaires), n'est pas l'hypnotiste, mais quelque autre agent. Ce n'est pas l'hypnotiste. Car il ne connaît pas assez le mécanisme si mystérieux du cerveau pour en jouer avec cette virtuosité ; il ne connaît pas le siège exact des diverses facultés, ni surtout les conditions de leur exercice. Le sût-il, qu'il ne pourrait agir efficacement par de simples paroles. Comment ! voilà un sujet qui, dans l'état normal, ne relève que de lui-même et de son libre arbitre ; vous pouvez réussir à le persuader et à le convaincre, et cela est fort naturel, mais vous n'avez aucun empire direct ni surtout aucun empire despotique sur lui. Et parce que vous l'avez plongé dans je ne sais quel sommeil — on dit même que le sommeil n'est pas nécessaire — parce que vous l'avez plongé dans cet *état second* que vous

ne savez pas même définir et que vous provoquez sans bien savoir comment, il vous appartient corps et âme, il souffre, il jouit, il sent vivement ou ne sent point du tout, oublie complètement ou se souvient à merveille, ne voit ou n'entend que vous, ou bien, au contraire, ne vous connaît pas plus que si vous n'existiez pas : bref, vous disposez de lui mieux que de vous-même et de vos propres facultés !... Il me semble qu'ici vous n'êtes plus l'agent principal du phénomène, mais le simple instrument d'un esprit qui se joue à la fois de votre sujet et de vous-même.

Nos contradicteurs, je le sais, ne partagent pas ces craintes ou du moins ils se rassurent. Mais ne voyez-vous donc pas, me diront-ils, que l'hypnotiste ne fait qu'employer habilement les ressources de la nature ? Quelle n'est pas la force de l'imagination, surtout chez les névrosés et les rêveurs ! Or l'hypnotiste dispose de l'imagination d'un rêveur endormi d'un sommeil nerveux : il suggère l'idée ou plutôt l'image qui, n'étant contrebalancée par aucune autre, absorbe toute l'attention, comme le ferait une idée fixe, et se réalise invinciblement ; c'est-à-dire que toutes les facultés sensibles obéissent à l'imagination, comme celle-ci à la parole de l'opérateur. Et parce que l'exercice des facultés sensibles conditionne l'exercice de la raison et des autres facultés supérieures — de l'aveu même des scolastiques, qui ont parfaitement démontré cette dépendance — il s'ensuit que l'hypnotiste paraît disposer de toute la personne et en dispose en effet. Mais son action ne s'exerce que par le dehors sur le dedans, par le cerveau sur l'âme. Tout cela est donc naturel, au fond ; si l'effet est merveilleux, rien n'est plus simple que la cause.

Mais, à mon tour, je ne suis pas convaincu davantage. Malgré moi ces raisons me rappellent le mot de Molière : Et voilà pourquoi votre fille est muette ! Il est évident, en effet, que l'hypnotiste fait jouer les muscles, les nerfs, toutes les facultés de son sujet sans savoir comment. Il ressemble à celui qui se sert du télégraphe ou du téléphone sans avoir aucune notion de physique. L'ignorant qui parle au téléphone sait bien qu'il sera entendu à cent kilomètres

de là ; mais en vertu de quelle force et de quelle loi?... Il ne sait. Ainsi en est-il de l'hypnotiste, avec cette différence que celui-ci ne peut se renseigner auprès de gens plus instruits ni constater par lui-même la régularité scientifique des phénomènes. L'hypnotiste sait bien qu'en intimant à son sujet l'ordre d'accomplir immédiatement ou dans huit jours tel acte, cet ordre s'accomplira plus ou moins probablement. Mais la nature physique et psychologique du sujet comporte-t-elle ce résultat ? Il le présume et n'a pas, en somme, d autre preuve ni d'autre théorie que le fait. Il peut sembler, au contraire, que la nature humaine, telle qu'elle nous était connue jusqu'ici, n'est pas capable par elle-même de tels effets et qu'elle s'additionne d'une autre force. On a beau me dire que tout est naturel dans la suggestion à échéance, puisque l'ordre donné est inscrit dans le cerveau comme dans un phonographe, et qu'à l'heure marquée toute la scène suggérée se déroule automatiquement, ainsi que dans certaines horloges. Que le cerveau soit un phonographe, un chronomètre, ou plutôt un merveilleux mécanisme supérieur à tous ceux que nous avons inventés et que nous inventerons jamais, j'y consens, quoique je l'ignore. Mais ce que je sais, c'est que le cerveau est soumis naturellement aux facultés de l'individu, en particulier à la raison et au libre arbitre, et non pas à la volonté et aux caprices d'autrui. Comment donc se fait-il qu'un homme prenne sur le cerveau d'autrui cet empire despotique qu'il n'a pas sur le sien propre ? Non, quoique des théologiens et des philosophes se tiennent pour satisfaits, je ne reconnais point dans les phénomènes de la suggestion les lois à nous connues de la nature humaine ; je soupçonne plutôt l'influence d'une nature occulte et supérieure, qui se sert de facultés qui sont naturelles, il est vrai, mais pour une œuvre qui ne l'est point.

D'ailleurs cette nature va peut-être se dénoncer elle-même. Ici nous touchons aux preuves qui paraissent les plus décisives. L'hypnotisme est un peu comme les animaux à métamorphoses, qui changent merveilleusement, mais sans perdre leur identité. Les entomologistes ne jugent

pas les insectes en ne considérant que leurs formes inférieures, mais ils les suivent depuis l'état de larve jusqu'à celui d'insecte parfait. Ce dernier état fournit seul tous les caractères distinctifs de l'espèce : il explique tout ce qui a précédé. Ainsi en est-il de l'hypnotisme. Il faut le suivre depuis les phénomènes les plus simples, les plus naturels en eux-mêmes, comme le sommeil et le somnambulisme naturels, jusqu'à la suggestion, soit immédiate, soit à longue échéance ; soit verbale, soit mentale ; jusqu'à la lecture des pensées, avec contact ou sans contact ; jusqu'à la vision à distance, la télépathie, la télécinésie ; jusqu'aux phénomènes de bruits causés par des êtres invisibles, d'apparitions réelles et agissantes, etc., en un mot jusqu'à l'occultisme et au spiritisme.

Mais ceux qui défendent, parmi nous, la cause de l'hypnotisme protestent contre cette identification. Il y a, disent-ils, un hypnotisme franc ou scientifique qui ne s'étend à aucun fait préternaturel, tel que suggestion purement mentale, vision et action à distance. De même qu'il n'est pas permis de confondre la chimie avec l'alchimie, l'astronomie avec l'astrologie, de même on ne doit pas confondre cet hypnotisme avec les autres, et nous demandons qu'on le juge séparément.

Or c'est ici précisément qu'ils me paraissent tomber dans une fâcheuse illusion. Non, dirai-je, l'hypnotisme ne se divise pas, et les hypnotistes, à qui vous avez accordé peut-être beaucoup trop de confiance, en vous laissant attirer sur leur terrain, n'ont pas le droit de le diviser. Il ne s'agit pas seulement des expériences des Charcot et des Bernheim, mais de celles de tous les hypnotistes, des Richet, des de Rochas, des Lombroso, des Ochorowicz, des Crookes, etc., et de ceux qui les ont précédés ou qui les imitent. Quand j'étudie une science, je l'étudie chez tous ses représentants et dans tous les faits qui ressortissent à cette science. Libre à vous d'analyser les expériences et les théories d'une école en particulier, celle de Nancy par exemple, mais il faut éclairer et compléter votre critique par des comparaisons avec toutes les écoles présentes ou passées.

Ensuite il ne sert de rien de dire que l'hypnotisme franc et scientifique est à l'hypnotisme superstitieux ce que la chimie est à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie. Ces fausses sciences, en effet, ont disparu devant la vraie, tandis que l'hypnotisme superstitieux, loin de disparaître devant l'hypnotisme prétendu scientifique, s'en fortifie au contraire : il est en pleine floraison et nous le voyons cultivé par de nouveaux Paracelses et de nouveaux Cardans, dont les titres scientifiques égalent ceux des Charcot et des Bernheim. Ces deux hypnotismes ont donc également droit à notre attention, et nous ne devons pas juger l'un sans l'autre. Je dis même que si l'un des deux est encore dans l'enfance, c'est certainement l'hypnotisme prétendu scientifique, qui se borne à produire les phénomènes les moins extraordinaires, alors que l'autre a pris hardiment son essor et peut invoquer à l'appui de théories plus précises des faits parfaitement constatés.

Nous affirmons donc la continuité ou l'unité essentielle de l'hypnotisme : les phénomènes hypnotiques sur lesquels nous devons nous prononcer, forment une seule et même série parfaitement liée, où toute division absolue serait arbitraire.

Il est facile de montrer cette continuité dans l'*histoire* et dans la *pratique*. Elle existe dans l'histoire; car, bien avant que M. Charcot eût introduit et accrédité l'hypnotisme dans le monde scientifique, il avait été pratiqué par M. Liébeault, à Nancy; il avait été exposé dans plusieurs ouvrages par M. Durand de Gros. Et ces hypnotistes n'étaient eux-mêmes, avec plusieurs autres, que les continuateurs plus ou moins habiles des Puységur, des Faria, des du Potet, en France; des Grimes, en Amérique; des Braid, en Angleterre. Tout ce que les hypnotistes ont tenté de nos jours pour la guérison des vices, des manies, etc., avait été entrepris déjà; toutes leurs espérances en pédagogie avaient été conçues par leurs devanciers. Entendez par exemple du Potet, qui écrivait dans sa *Magie dévoilée* ou *Principes de science occulte :* « Agir sur une âme; faire mouvoir le corps d'autrui, l'agiter comme le fait l'aquilon du faible roseau; pénétrer dans un cerveau humain et en faire jaillir les pensées cachées; déterminer un tel mouvement dans les organes les plus profonds que tout ce qui s'y est accumulé d'images apparaisse à la vue de l'esprit; rendre sensible ce travail, le montrer, n'est plus qu'un jeu pour nous, et *ce n'est* aussi *que le commencement des œuvres magiques!* Nous savons mettre en fusion le métal humain et le pétrir à notre guise; nous savons en extraire l'or et les métaux les plus précieux. Nous employons ici ces figures, car nous manquons de mots pour peindre les choses morales (1). »

Or, n'est-ce pas là tout le programme que s'efforcent de réaliser aujourd'hui les hypnotistes, en appliquant leur art à la guérison des maladies physiques et des maladies morales? La psychiatrie n'a donc de nouveau que le nom. Il est facile ensuite de rattacher les personnages que nous avons cités aux magnétiseurs du XVIII^e^ siècle et à cette longue série d'illuminés, de faux mystiques, de philosophes et de savants, tour à tour incrédules et superstitieux, qui se rencontrent à toutes les époques de l'histoire philosophique et religieuse. La continuité historique de l'hypnotisme paraît donc certaine.

Cette continuité est peut-être plus évidente encore dans la pratique et dans les faits. Tout s'enchaîne, en effet, dans l'hypnotisme, depuis les phénomènes les plus simples jusqu'aux plus extraordinaires. Un hypnotiste, par exemple, profite du sommeil naturel d'une personne pour entrer en communication avec elle et lui suggérer doucement d'abord, impérieusement ensuite toutes les idées qu'il lui plaît : qui oserait affirmer là une intervention diabolique? N'y a-t-il pas un somnambulisme naturel? Les rêves, les cauchemars ne rentrent-ils pas dans le même ordre de faits? Une fois établi un rapport intime entre l'hypnotiste et son sujet, pourquoi celui-ci n'accomplirait-il pas tous les ordres de celui-là, même les suggestions à échéance? Car il y a en nous des forces latentes et inconnaissables,

(1) Préface, IV, V. L'ouvrage est daté du 15 août 1852.

des moi inconscients ou subconscients, subordonnés dans l'état de veille au moi principal, mais qui reprennent leur indépendance dans l'état second et mystérieux de l'hypnose. Ce n'est pas tout. Puisque le cerveau de l'hypnotiste et celui de l'hypnotisé vibrent si bien à l'unisson, pourquoi l'un ne lirait-il pas les pensées de l'autre, sans parole, sans geste, au moyen tout au plus d'un serrement de main? De là le cumberlandisme, qui a eu son moment de vogue et que des philosophes catholiques ont essayé d'expliquer par des causes toutes naturelles. Cumberland et ses imitateurs prenaient la main du sujet et connaissaient par là sa pensée, en interprétant les tressaillements involontaires des muscles, qui traduisent les impressions du cerveau.

A quoi bon d'ailleurs exiger une communication matérielle et grossière entre l'hypnotiste et l'hypnotisé, ou plutôt entre une personne et une autre que réunissent des sympathies mystérieuses? Si leurs cerveaux vibrent à l'unisson, pourquoi ne communiqueraient-ils pas ensemble à travers l'espace et les corps opaques? De là les phénomènes de télépathie et de vision à distance expliqués par des causes toutes naturelles.

Ce n'est pas tout encore. Il y a des actions à distance. Certains médiums, j'allais dire certains hypnotistes, font mouvoir par la seule pensée des objets, des tables; ils font apparaître des fluides, des flammes, des fantômes que l'on a même photographiés, etc. Je fais la part aussi grande qu'il le faut aux mystifications de toute sorte, mais il reste nombre de faits authentiques ainsi que le constate après tant d'autres le P. Lescœur, de l'Oratoire, dans une étude récente. On ne peut les nier tous sans faire le jeu du scepticisme historique.

Or nos intrépides expérimentateurs ne désespèrent pas d'expliquer ces faits vraiment magiques par des causes naturelles. Connaissons-nous toute la subtilité de la matière? Pourquoi des effluves de sensibilité et de mouvement ne permettraient-ils pas à certains sujets exceptionnels de sentir et d'agir à distance? N'avons-nous pas une âme, force mystérieuse et séparable du corps, et ne peut-

elle pas s'envelopper de fluides ou de forces encore mal connues, d'un *périsprit* en un mot? Eh bien, notre âme objectiverait ses forces psychiques, ou bien elle subsisterait encore quelque temps en ce monde après avoir quitté définitivement son corps. Ainsi on expliquerait tous ces phénomènes si longtemps niés par les savants, mais aujourd'hui constatés scientifiquement, tels que les apparitions des mourants à des parents ou à des amis éloignés, les maisons hantées, les revenants.

Vous protestez peut-être au nom de la philosophie chrétienne et scolastique : l'âme, dites-vous, est la forme substantielle du corps et ne peut agir naturellement sans ses organes; toute action à distance ou par la seule pensée est donc chimérique. L'âme ne peut changer de nature et devenir un pur esprit. Du moment qu'elle a quitté son corps, elle ne peut agir d'une manière naturelle, c'est-à-dire sans miracle. — Mais qui vous oblige, vous répondrai-je, à croire à la philosophie scolastique? Est-ce que la philosophie de Platon ne vaut pas celle d'Aristote? Qui vous dit que l'âme n'est pas un esprit momentanément enfermé dans un corps, mais qui, dans le sommeil ou chez certaines personnes mieux douées, peut reprendre ses facultés natives? Le poète n'a-t-il pas dit :

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

Et si vous êtes évolutionniste, qui vous démontre que le genre humain n'est pas arrivé à un de ces moments décisifs où la nature, chez les sujets d'élite et avant-coureurs du progrès, revêt des facultés nouvelles et se trouve pourvue de dons supérieurs? Ainsi en fut-il quand les premières lueurs de la raison, de la réflexion et de la science éclairèrent le berceau de l'humanité, qui se dégageait enfin des espèces inférieures. Ainsi en sera-t-il bientôt peut-être, lorsque l'humanité, après avoir conquis ce globe et réalisé tous les progrès matériels, confinera au monde des esprits.

— Sans doute tout cela est absurde et antichrétien, tout

cela mène à la ruine du bon sens et de la morale. Mais ces absurdités, qui deviennent si facilement impies, n'en sont pas moins soutenues ou présentées comme probables par des savants et des philosophes, qui ne font d'ailleurs que rééditer de vieilles erreurs ; et je défie bien tous ceux qui nient les dogmes de la théologie et les thèses fondamentales de la philosophie scolastique de réfuter ces hypothèses. Je les rappelle uniquement pour montrer que tout s'enchaîne, tout fait corps dans les phénomènes de l'hypnotisme, du magnétisme et de l'occultisme.

Cette continuité s'affirme de bien des manières, ainsi que l'a remarqué M. Durand de Gros, cet initiateur de l'hypnotisme, dont les théories psychologiques s'harmoniseraient trop bien avec les rêveries du spiritisme (1). Si la physiologie peut rendre compte jusqu'à un certain point des phénomènes les plus simples, elle ne tarde pas ensuite à faire faillite à ses promesses d'explication. Voici par exemple une personne qui a ce don, naturel, dit-on, de s'abstraire de telle sorte qu'elle ignore ce qu'elle écrit. Pendant que sa main droite court sur le papier et trace des lignes correctes, ayant un sens, elle pense à tout autre chose et reste étrangère à ce qu'elle écrit, comme si sa main était celle d'autrui. Nos psycho-physiologistes se font un jeu d'expliquer ce phénomène, qui résulte, disent-ils, d'un dédoublement de personnalité, d'ailleurs bien connu et souvent expérimenté. Il y a en nous un inconscient, qui peut reprendre son indépendance et agir à notre insu. Fort bien et, avec M. Durand de Gros, j'accepte cette explication pour ce qu'elle vaut. Mais voici que la personne qui tient la plume inconsciemment et si bien, se met à écrire les plus secrètes pensées des assistants, elle annonce ce qui se passe au loin ou bien elle écrit dans une langue inconnue à elle... Physiologistes incrédules, expliquez-nous donc ces phénomènes !...

Mais enfin, me dira-t-on, prétendez-vous que tous les phénomènes hypnotiques sont préternaturels en eux-

(1) Voir *le Merveilleux scientifique.*

mêmes ? — Je ne le prétends point, et la question d'ailleurs est mal posée ainsi. La nature est partout : il y a de la physique, de la mécanique, de l'automatisme, de la physiologie et surtout de la psychologie dans tous les phénomènes, depuis le simple sommeil nerveux jusqu'aux faits les plus extraordinaires. Mais il s'agit de savoir si, à côté des forces naturelles il n'y a pas, dans certains cas, des agents supérieurs qui s'en servent. Car enfin, les esprits mauvais ou les démons, avec lesquels il nous faut bien compter, en définitive, peuvent se servir des forces naturelles avec une habileté bien plus grande que la nôtre. Tels phénomènes peuvent donc être purement naturels dans certains cas, et surhumains dans certains autres : ainsi le songe, le somnambulisme, la léthargie et la catalepsie, une foule de maladies ou d'états nerveux, surtout s'ils surviennent sans cause apparente et disparaissent avec une extrême facilité, par exemple au simple commandement. Oui, sans doute, l'homme est sujet, hélas ! à une foule de maux, suite lointaine du péché originel, qui peuvent être purement naturels d'ailleurs : folies dangereuses ou manies ridicules, penchants mauvais et comme irrésistibles, impulsions homicides et monstrueuses, idée fixe de se détruire, etc. Mais, dans certains cas, ces désordres peuvent avoir pour cause principale un agent spirituel et mauvais, qui s'est emparé plus ou moins des facultés de l'homme, qu'il obsède ou possède. Qu'on lise, par exemple, à ce sujet, l'ouvrage récent du Dr Hélot : *Névroses et possessions diaboliques*, approuvé par le cardinal-archevêque de Rouen, sur le rapport favorable du professeur de théologie morale au grand séminaire de Rouen.

C'est devant ces phénomènes extraordinaires et équivoques qu'il faut être attentif à toutes les circonstances, aux circonstances morales surtout. Elles seules bien souvent nous permettent de savoir ou de conjecturer que les limites du naturel sont franchies.

Or c'est précisément après avoir étudié avec soin toutes les circonstances de la suggestion hypnotique, tous ses tenants et aboutissants, que l'on devra conclure que si elle

n'est pas toujours diabolique elle est toujours suspecte. En vain nous objectera-t-on ici que l'on ne doit pas supposer dans les phénomènes hypnotiques d'autres forces que celles de la nature, jusqu'à preuve évidente du contraire, parce que *la nature possède.* — Je réponds que l'on ne doit pas présumer avec cette confiance que la nature seule agit dans ces phénomènes, puisqu'ils forment une série continue qui va se perdre dans le spiritisme ou l'occultisme. Donc ils sont tous gravement suspects à cause de ce voisinage et de ces affinités.

III

A toutes les preuves précédentes nous ajouterons enfin et brièvement celles qu'on peut tirer des conséquences ou des applications de l'hypnotisme dit franc ou scientifique. Il va donc sans dire qu'on ne se prévaudra pas ici des abus énormes et fréquents auxquels a donné lieu l'hypnotisme de théâtre ou de salon : l'argument serait trop facile et toucherait peu nos contradicteurs. Mais, si les applications d'ailleurs les plus légitimes de l'hypnotisme dit franc ou scientifique révoltent la raison et la conscience chrétienne, il faudra bien convenir qu'il est condamnable. En voici donc quelques-unes. S'il est vrai que l'art hypnotique entre les mains des Bernheim, des Liébeault, des Bérillon et autres opérateurs exercés, n'entraîne jamais d'accident grave; s'il est vrai, d'autre part, qu'il permet de guérir des vices, des passions, des manies qui résistent à tous les remèdes d'ordre moral, comme les exhortations, les bons exemples, les sacrements et la prière, pourquoi n'y pas recourir dans tous les cas désespérés et même dans tous les cas difficiles? L'emploi de la suggestion hypnotique est tout indiqué dans nombre de cas, de même que celui du sérum dans la diphtérie, de la quinine dans la fièvre. Quel est donc le père de famille, quel est l'éducateur qui aurait le courage d'en priver son enfant ou son pupille ? Il y a déjà

dix ans qu'un inspecteur d'académie, Félix Hément, d'origine israélite, proposait d'appliquer l'hypnotisme, dans les pénitenciers, à la réforme des jeunes sujets. Mais pourquoi se borner aux pénitenciers, si la suggestion hypnotique employée par un praticien constitue un remède souverain et inoffensif? D'ailleurs il se trouve des théologiens pour rassurer les consciences, qui peuvent ainsi s'appuyer sur ce que les casuistes appellent une probabilité objective.

Mais, malgré tout, et bien que l'incrédulité ou l'indifférence religieuse préside à la direction de beaucoup de maisons d'éducation et d'enseignement, je ne crois pas que la pratique de la suggestion hypnotique ait pu s'introduire ou du moins s'établir dans aucune. Il n'est pas douteux cependant qu'elle y fleurirait depuis longtemps, si elle était vraiment scientifique et bienfaisante. C'est qu'ici la conscience des parents et des maîtres corrige leur raison, s'il en est besoin ; une fausse science ne peut jamais prévaloir contre le bon sens ni surtout contre le sens moral, si délicat chez les parents à l'égard de leurs enfants, et chez les maîtres à l'égard de leurs élèves.

Voici maintenant une autre conséquence de l'hypnotisme pédagogique et moral, conséquence indirecte, il est vrai, mais bien instructive pourtant. Si des suggestions reçues dans l'hypnose et oubliées au réveil ont la vertu de modifier le cerveau et de transformer par là tout le tempérament moral d'un homme, pourquoi certains remèdes ou aliments ne réussiraient-ils pas aussi bien et mieux encore? Un atome dans le cerveau peut changer tout le cours de nos idées et de nos sentiments. On connaît cette réflexion de Pascal, qui montre la destinée du monde romain suspendue à la passion d'un homme, qui elle-même est déterminée par *un je ne sais quoi.* Mais, poursuit Pascal. « ce je ne sais quoi, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier ». Encore une fois donc, les infiniment petits ont des effets infiniment grands. De là une sorte d'homéopathie morale. Les passions les plus fortes seront allumées ou éteintes par quelque remède pris à dose infinitésimale; les vertus, les vices, les penchants

pourront être créés ou détruits ou modifiés par le même principe.

Nous avouons pour notre part que cette prétention nous paraît mieux justifiée que celle des hypnotistes. Il y a plus de proportion entre l'absorption d'une pilule homéopathique et le changement des passions et du caractère qu'entre ce même changement et une simple suggestion verbale reçue en dormant et oubliée au réveil. Ajoutons que les représentants de cette homéopathie morale peuvent invoquer à l'appui de leur théorie une pratique déjà longue et des guérisons qui nous paraissent bien valoir celles des cliniques de Nancy et de la Salpêtrière.

De plus leur méthode est inoffensive par elle-même ; elle n'est pas entachée de ces procédés si humiliants pour l'humanité, je dirai même si abusifs, qu'on peut reprocher à certains opérateurs de Paris et de Nancy.

Mais, malgré cet éloge relatif, nous avouons rejeter la théorie des uns comme celle des autres. Il nous paraît, au contraire, que les principes de la perfection morale, les conditions de la vertu et de la réforme des mœurs ne sauraient changer essentiellement. L'homme et l'enfant arriveront donc toujours au bien et au mieux, avec la grâce de Dieu, par le travail, la discipline, l'effort soutenu, le sage emploi du libre arbitre. C'est ce que j'ai déjà essayé de montrer ici même, il y a neuf ans, dans une conférence sur *l'hypnotisme et l'éducation*. Je n'y reviendrai pas.

Concluons donc brièvement. J'espère avoir exposé suffsamment les principales raisons qui me persuadent que la suggestion hypnotique est illicite et qu'il ne convient jamais ni de l'exercer ni de s'y soumettre. D'autres théologiens opinent différemment et concluent par exemple avec le P. Coconnier que « l'hypnotisme franc est permis quelquefois ». Mais je ne crois pas que cette conclusion, quelque mitigée qu'elle paraisse, ni surtout les raisons sur lesquelles elle s'appuie, puissent jamais rallier la plupart des théologiens. Il en sera plutôt de l'hypnotisme proprement dit comme des tables tournantes, qui, après avoir été regardées comme des curiosités scientifiques ou innocentes par

nombre de catholiques et même de prêtres, qui les interrogeaient sans scrupule, ont été abandonnées comme des jeux superstitieux.

Si donc nous avions un conseil à donner en ce qui concerne l'hypnotisme et en particulier la suggestion hypnotique, nous répondrions de s'abstenir de toute participation ; et, dans le cas où l'on devrait assister à un titre quelconque, mais toujours sérieux, à quelque opération hypnotique, nous donnerions le conseil et même l'ordre, si nous en avions le droit, à titre de confesseur ou de curé, par exemple, de recourir soi-même et de faire recourir les autres autant que possible, selon les circonstances, aux moyens que l'Eglise indique pour empêcher toute intervention diabolique, savoir : l'intention absolue du bien, l'état de grâce, la prière, l'emploi des médailles et de l'eau bénites, etc. Nous savons, par des témoignages certains, que des tentatives faites sous ces garanties ont absolument échoué. Si l'hypnotisme est vraiment scientifique, il ne saurait s'offusquer de ces précautions ni se trouver par là frappé d'impuissance. Que les hypnotistes donc se contentent de sourire de nos craintes et se soumettent à nos conditions au lieu de nous soumettre aux leurs. Et peut-être que de ces expériences, autrement décisives que celles de Nancy ou de Paris, la vérité sortirait enfin éclatante. Quoi qu'il en soit et en attendant, notre foi dût-elle passer pour naïve, nous ne pouvons tenir un autre langage. Sans prétendre blâmer personne ni surtout imposer silence aux opinions contraires, nous réclamons, à notre tour, le droit d'enseigner et d'écrire selon notre conscience.

LA

THÉORIE DE L'ERREUR

D'APRÈS M. VICTOR BROCHARD

Sommaire. — Objet principal des travaux de M. Brochard. — La thèse *de l'Erreur*. — Ordonnance de l'ouvrage et tendances de l'auteur. — Importance de ce sujet. — Théories de Platon, Descartes, Spinosa. — La vérité. — La croyance. Critique de ce chapitre. — Nature de l'erreur. — Conditions logiques de l'erreur. — Conditions psychologiques. — Le principe métaphysique de l'erreur. — Conclusion.

M. Brochard, aujourd'hui professeur à la Sorbonne, est l'un des philosophes contemporains qui méritent le mieux d'être entendus sur cette grave question de l'erreur. Reçu agrégé de philosophie dès 1872, il présentait sept ans plus tard, en 1879, sa thèse latine : *De assensione stoïci quid senserint ?* et sa thèse française : *De l'Erreur*. La seconde édition de cette dernière vient d'être publiée (1897). C'est dire que le sujet, traité par l'auteur d'une manière qui avait été remarquée, n'a point vieilli depuis vingt ans. Ajoutons que M. Brochard a remporté le prix Victor Cousin sur le même sujet ou à peu près : « le Scepticisme dans l'antiquité grecque ». Son ouvrage sur *les Sceptiques grecs* a paru en 1887. Nous avons donc la bonne fortune de rencontrer un philosophe de mérite sur son terrain préféré, celui qu'il a constamment cultivé et où il s'est le plus

distingué. De là l'intérêt particulier qui s'attache à l'examen du livre *de l'Erreur*.

Un mot d'abord de l'ordonnance générale de l'ouvrage et des tendances dominantes de l'auteur. Il examine successivement les théories de *Platon*, de *Descartes* et de *Spinosa*; puis il s'attache à traiter son sujet à fond et sous toutes les faces dans une série de chapitres sur la *vérité*, la *croyance*, la *nature de l'erreur*, les *conditions logiques* et les *conditions psychologiques de l'erreur*, *le principe métaphysique de l'erreur*. Dans l'examen de la théorie de Descartes, il ne dissimule pas ses préférences pour ce philosophe, qui a fait une si grande part à la volonté dans le jugement et même dans la vérité. Sa sympathie est encore plus grande pour la philosophie de Kant. M. Brochard, en effet, bien que disciple de M. Janet, à qui il a dédié sa thèse, peut être compté parmi les néo-criticistes. En s'inspirant de la *Critique de la raison pratique*, il attribue à la volonté une part excessive dans l'affirmation de la vérité. Avec M. Renouvier et généralement les néo-criticistes de cette école, il va jusqu'à dire que toute certitude est un acte de croyance, et que la croyance est un acte de volonté ; l'erreur n'aurait sa source que dans la liberté. Il convient quelque part cependant (p. 237) que l'erreur est souvent nécessaire en fait.

Mais il ne suffit pas d'une brève formule pour faire connaître son opinion sur ces délicates matières. Abordons-les à notre tour et à sa suite en nous réservant de le critiquer à chaque pas.

Ce sujet est trop grave pour être examiné superficiellement. Ici la logique, la morale, toutes les parties essentielles de la philosophie sont engagées. Le logicien s'applique à montrer ce qu'est l'erreur, comment on y choit et comment on l'évite ; le moraliste se demande jusqu'à quel point elle est nécessaire ou libre, fatale ou coupable. La théorie de l'erreur n'est au fond que le côté négatif de la théorie de la vérité et de la certitude : il n'en est donc pas de plus importante. Aussi tous les philosophes sont-ils obligés ici de prendre parti ; on peut dire que tous les

systèmes sont définis par la solution qu'ils donnent à cette question maîtresse. Le dogmatisme croit à la défaite de l'erreur ; le scepticisme, à son triomphe ; l'idéalisme abandonne à l'erreur les sens et leur témoignage ; le matérialisme lui abandonne l'esprit, etc. Voyons donc ce que quelques-uns des philosophes les plus célèbres ont pensé de l'erreur et ce qu'il faut en penser nous-mêmes.

Théories de Platon, Descartes, Spinosa. — Selon M. Brochard, Platon n'a pas songé à faire la part de l'objet et du sujet dans la connaissance. C'est exact, puisque Platon objectivait outre mesure les idées, sans distinguer assez entre leur matière et leur forme, leur contenant et leur contenu ; il réalisait d'une manière fausse le monde intelligible que nous portons en nous-mêmes. Mais M. Brochard n'est pas fondé à penser qu'aucun philosophe ancien n'a corrigé suffisamment la théorie platonicienne. Aristote, dont il ne parle pas, a donné les principes de la véritable théorie de l'origine des idées et, par là même, il a marqué profondément la part de l'objet et du sujet dans la connaissance. Et cependant, malgré sa théorie imparfaite, Platon fut heureux et invincible, avec Socrate son maître, contre les sophistes. Il soutint contre eux que l'erreur diffère de la vérité et il l'expliqua en disant qu'elle consiste à associer comme il ne convient pas les genres ou les espèces : on pèche contre la grammaire quand on associe mal les mots, et on pèche contre la logique en associant mal les idées. Loin de confondre l'erreur avec l'ignorance, Platon la regarde comme quelque chose de positif ; elle consiste à affirmer autre chose que ce qui est ; l'erreur offense la raison, et pourtant l'homme n'y tombe que parce qu'il est raisonnable. La théorie de Platon a pu être complétée et développée par ses successeurs, mais, en somme, elle est juste et profonde ; et nous ne voyons pas que M. Brochard soit fondé à lui reprocher d'avoir dit que « la pensée est la mesure de l'être ». Cette formule est vraie en ce sens que tout être est intelligible. Mais M. Brochard est de ceux qui tendent à placer la volonté en dehors de l'intelligible.

On le voit bien quand il expose avec complaisance la

théorie de Descartes, qui lui paraît de beaucoup la meilleure. Or Descartes attribue l'erreur, comme le jugement, à la volonté et même au libre arbitre. On sait qu'il regarde notre intelligence comme finie et notre volonté comme infinie : la volonté outrepasserait donc l'intelligible. Mais cette prétention n'est fondée que sur des apparences. On pourrait soutenir aussi bien que l'intelligence humaine est infinie, et la volonté finie : nous ne voulons pas, en effet, tout ce que nous connaissons. La vérité est que l'intelligence et la volonté s'impliquent l'une l'autre, s'incluent réciproquement sans jamais se confondre, et que la priorité absolue appartient à l'intelligence : *Ignoti nulla cupido*, bien que la maîtrise appartienne à la volonté. Mais telle n'est point la pensée de Descartes.

En ce qui regarde l'erreur, voici en quoi il diffère de Platon et de Spinosa, d'après M. Brochard : « En résumé, Descartes, avec Spinosa et contre Platon, estime que l'erreur, par rapport à la pensée, est une simple négation et ne diffère pas de l'ignorance. Avec Platon et contre Spinosa, qui le lui reprochera souvent, il regarde l'erreur comme contenant quelque chose de positif. Seulement il se sépare de Platon en attribuant, non à l'intelligence, mais à la volonté, ce qu'il y a de positif dans l'erreur. » (p. 50) — Mais il est évident, au contraire, que l'erreur est formellement dans l'intelligence et non dans la volonté, qui cause l'erreur bien souvent, mais sans la contracter elle-même. Descartes déplace donc le sujet de l'erreur : il la voit dans la volonté plutôt que dans l'intelligence. Or M. Brochard abonde précisément dans le même sens.

Il rejette par conséquent la théorie de Spinosa, et d'ailleurs avec raison. Spinosa ne voit dans l'erreur qu'un non-être et une ignorance ; celui qui se trompe n'associerait pas des idées, mais seulement des images. Spinosa nous paraît abuser ici de ce principe, que *celui qui se trompe ne comprend pas ce en quoi il se trompe :* il n'y a donc pas d'erreur sans ignorance. Mais l'une n'est pas l'autre, et il suit du principe seulement ceci, que c'est la raison qui se trompe et non l'intelligence. Mais reléguer l'erreur dans

les images et l'imagination, comme le fait Spinosa, c'est la supprimer.

La vérité. — Avec les chapitres suivants nous entrons au cœur de notre sujet. M. Brochard donne de la vérité une définition incomplète, quand il dit qu'elle « ne peut être autre chose que la conformité de la pensée avec elle-même » (p. 98). Cette définition ne convient qu'à la vérité logique ou subjective. Elle ne nous surprend pas cependant, car les néo-criticistes sont toujours sur la pente du subjectivisme. Nous nous plaindrons aussi de ce qu'il paraît confondre certaines notions très distinctes, en particulier la croyance et l'évidence. Maintes fois il les assimile entre elles : « Au fond, dit-il, l'évidence n'est qu'un autre nom de la croyance (p. 99)... Il y a également un élément de croyance dans l'acte par lequel nous admettons les vérités rationnelles. » (p. 110) Il est vrai qu'il entend par croyance toute adhésion de l'esprit à une proposition, quel que soit d'ailleurs le motif, intrinsèque ou extrinsèque, l'évidence de la chose ou le témoignage. Mais ce n'est point là le sens propre du mot croyance ; et d'ailleurs l'acte de l'esprit qui adhère ou affirme ne se confond point avec le motif de cette adhésion ou de cette affirmation. Evidence objective, certitude subjective, croyance, sont choses parfaitement distinctes : en paraissant les confondre, on rend la solution du problème obscure, sinon même impossible.

Nous approuverons mieux M. Brochard quand il maintient les droits de la logique déductive, en face d'une logique inductive prétentieuse et absorbante ; de même quand il réfute la théorie associationiste du syllogisme proposée par Stuart Mill, et quand il soutient le caractère absolu de la connaissance humaine. Et néanmoins, sur ce dernier point, il nous paraît gravement incomplet, alors même qu'il s'efforce de réfuter le scepticisme. Sans doute il affirme que « ce qui est vrai pour nous est vrai absolument pour tout esprit » (p. 125). Mais il n'en conclut pas moins en ces termes favorables à un certain relativisme : « Ce n'est plus au regard de la pensée humaine, c'est au regard de la volonté qui l'a établie, que la pensée est relative. S'il

en est ainsi ou non, c'est une question de métaphysique qu'il est inutile de discuter ici ; il suffit que, par rapport à nous, la vérité soit absolue (p. 124). — Il nous paraît, au contraire, que cela ne suffit pas et que la vérité pour nous doit être autre chose que la conformité de notre pensée avec elle-même : elle doit être encore et surtout la conformité de notre pensée avec son objet. Mais quelle que soit son inclination pour le dogmatisme, M. Brochard ne retire pas, au fond, la définition qu'il a donnée précédemment de la vérité.

La croyance. — Le chapitre de la croyance est de beaucoup le plus important. On y trouve exposées les idées les plus tranchées, les plus personnelles et les plus critiquables de l'auteur. D'après lui, comme nous l'avons déjà vu, l'évidence n'est qu'un pseudonyme de la croyance ou, si l'on préfère, celle-ci est la cause de celle-là : « Ce n'est pas parce qu'une chose est évidente que nous la croyons : mais parce que nous la croyions, nous l'appelons évidente. L'évidence est la croyance même, objectivée, et considérée comme une qualité de la notion, à peu près de la même manière que la couleur, sensation du sujet (?) est attribuée à l'objet » (p. 137). Pour prouver ce paradoxe, l'auteur se rejette sur cette considération, que la croyance ne dépend pas seulement de la valeur logique des arguments, puisque, de l'aveu de tous, convaincre et persuader sont choses si différentes. Bref, il admet bien que la vérité est indépendante de nous (et encore nous avons vu et nous verrons avec quelles réserves), mais il n'admet pas que la certitude le soit jamais (p. 142-3). « Il n'y a donc pas de croyance nécessaire et fatale » (p. 145). Une intelligence pure, sans volonté, ne connaîtrait ni l'erreur ni la vérité (ibid.), c'est-à-dire que l'erreur et la vérité viennent en définitive de la volonté. L'intelligence commence la croyance ou l'adhésion, mais la volonté l'achève (p. 151). En définitive, on croit ce qu'on veut. Les catholiques l'avouent, poursuit-il, eux qui regardent la foi comme libre. Un autre signe que la croyance vient de la volonté plutôt que de l'intelligence, c'est que l'on tient plus à ses croyances qu'à

sa science : nous restons froids devant la négation de ce que nous savons le mieux, mais nous nous indignons bien vite si l'on s'attaque à ce que nous croyons le plus.

De ce rôle de la volonté dans la croyance il faudrait conclure que « nous ne connaissons jamais la vérité telle qu'elle est, mais telle que nous la faisons » (p. 154). On objecte aussitôt à cette conclusion la foi indomptable à la vérité impersonnelle, objective et absolue, professée par tant de nobles esprits : un Augustin, un Pascal, un Jouffroy (p. 156). Mais M. Brochard espère résoudre la difficulté, sans contredire ces grands esprits, en distinguant entre la certitude scientifique et la croyance morale, religieuse, philosophique. La première s'impose à l'esprit, sinon à la volonté, parce qu'elle est toujours vérifiable. La seconde n'a point ce caractère. La vérité scientifique a donc un caractère absolu, indépendant de notre volonté, et « notre assertion ne la réalise pas en elle-même, mais seulement pour nous » (157). Au contraire, l'objet de la certitude morale ou de la croyance morale n'est pas indépendant de notre volonté : la croyance morale « réalise elle-même son objet » (p. 158). Au reste, soit la croyance ou l'adhésion aux vérités scientifiques, soit la croyance morale ou croyance au devoir sont libres. C'est même « précisément parce qu'elle est et se sent libre que la foi est indomptable » (p. 159).

Cette certitude morale est donc excellente, et M. Brochard va jusqu'à dire que c'est sur elle que repose la certitude scientifique. Il y a du moral jusque dans la géométrique, a dit Leibniz. Cette certitude morale ou croyance au devoir l'emporte aussi sur les croyances philosophiques et religieuses, qui elles ne sont que des croyances, parce qu'elles ne réalisent pas leur objet (p. 159).

« En résumé, la certitude est toujours un acte de croyance ; et la croyance... est essentiellement un acte volontaire. Cet acte est libre... » (p. 163). Car « la chose en soi, si elle existe, échappe à toute prise directe de la connaissance » (p. 164). Cette conclusion est tout à fait conforme au criticisme. Avec cette philosophie, M. Brochard combine celle de la liberté sans limites : « L'individu

n'abdique plus devant l'absolu. Il s'était posé comme pensée en présence de la chose en soi ; il se pose comme liberté en face de sa propre intelligence » (p. 165).

Telle est la substance de ce chapitre dont chaque point comporterait de longues critiques. Résumons-les brièvement.

Critique. — L'évidence est tout autre chose que la croyance, surtout s'il s'agit de la croyance qui est l'adhésion à une proposition à cause d'un témoignage : nous croyons, en effet, ce que nous ne voyons point, mais qui nous est rapporté par autrui. Et s'il s'agit d'une croyance qui serait une adhésion plus ou moins savante, nous croyons les choses parce qu'elles sont évidentes : elles ne sont pas évidentes parce que nous les croyons. On peut dire seulement que nos préjugés parviennent souvent à donner à leurs objets les apparences de l'évidence : on croit aisément ce que l'on craint et ce que l'on désire. Il est donc vrai que la croyance ne dépend pas seulement de la valeur logique des arguments, comme le prouve la distinction de convaincre et de persuader ; mais il est faux que la croyance ou l'adhésion soit essentiellement un acte libre : il s'ensuit seulement que la liberté influe sur nombre de nos croyances et de nos affirmations. Il y a donc des certitudes qui dépendent plus ou moins prochainement de notre volonté ; mais il est faux que toutes nos certitudes soient libres. Toutes les certitudes fondées sur l'évidence immédiate d'un objet qui s'impose à notre attention ou sur un témoignage connu de nous comme absolument authentique, sont forcées. Il y a des croyances et des adhésions nécessaires, fatales. Un géomètre ne peut douter des principes de la géométrie ni des conclusions qu'il s'est parfaitement démontrées ; une mère ne peut douter de la mort de son fils qui a expiré sous ses yeux ou dont la mort lui est racontée par des témoins irrécusables. Et ce caractère nécessaire de certaines adhésions de l'esprit est bien le signe infaillible que la vérité, la certitude, la croyance sont formellement dans l'intelligence et non pas dans la volonté ou le libre arbitre, bien que celui-ci soit maintes fois le principe de certitudes qui deviennent ensuite indéclinables. Une intelligence sans volonté pourrait

donc connaître la vérité. Il n'est pas vrai que la volonté achève la croyance commencée par l'intelligence : c'est plutôt le contraire qui est exact ; la volonté désire croire ou affirmer et se sert de l'intelligence à cet effet. Il est donc bien clair que, jusqu'à un certain point, on peut croire ce que l'on veut : l'homme use et abuse de sa raison plus que de toute autre chose. Mais les premiers principes échappent cependant aux prises même indirectes de la volonté et aux prestiges des vains raisonnements : ainsi que l'enseigne l'école, « Intellectus non est liber ». L'intelligence, au sens strict dont il s'agit ici, est celle qui a pour objet les premiers principes.

Maintenant M. Brochard ne saurait alléguer ici en faveur de son opinion la doctrine de l'Eglise sur la liberté de la foi. Il s'agit, en effet, dans les définitions dogmatiques, de la foi surnaturelle, et l'Eglise entend définir surtout que cette foi n'est pas la conclusion d'une pure démonstration scientifique ; elle est plutôt le fruit de la grâce, à laquelle l'homme correspond *librement*. Mais l'Eglise n'enseigne pas que la foi surnaturelle est toujours libre. A plus forte raison, n'enseigne-t-elle rien de ce genre sur la foi naturelle : *Dæmones credunt et contremiscunt*, dit l'apôtre saint Jacques. La foi, comme le remords, peut donc s'attacher à telle conscience qui voudrait s'en dépouiller, et la tourmenter inexorablement.

Nous ne sommes pas mieux convaincu lorsque M. Brochard fait observer qu'on tient plus à sa croyance qu'à sa science. Cela prouve seulement que les croyances proprement dites engagent tout l'homme, au lieu que la science n'engage que l'esprit. D'ailleurs, on s'échauffe d'ordinaire beaucoup plus pour de simples opinions que pour des croyances proprement dites ou des certitudes. Ceux qui défendent leurs opinions avec le plus de véhémence ne sont pas toujours les plus convaincus. Et néanmoins l'opinion même passionnée n'est pas formellement un acte de la volonté, mais bien de l'esprit sous l'influence de la volonté. Nous réprouvons donc absolument cette conclusion sceptique : « Nous connaissons la vérité non telle qu'elle est,

mais telle que nous la faisons », contre laquelle protestent à bon droit tant de nobles esprits.

Et quant à la distinction invoquée ici entre la certitude scientifique et la certitude morale, elle n'est point aussi fondée que le suppose M. Brochard, et ne prouve rien. Les certitudes morales, celles du moins qui portent sur les principes du devoir, s'imposent à l'esprit avec la même nécessité que les certitudes scientifiques, sinon avec plus de nécessité encore. On a pu dire avec quelque raison que c'est la morale qui nous réunit le mieux. Quant aux conclusions morales qui concernent la pratique détaillée de la vertu, si elles ne s'imposent pas comme les conclusions scientifiques, c'est qu'elles engagent tout l'homme, ainsi que nous l'avons déjà observé; elles requièrent souvent, pour être comprises, certaines dispositions morales; elles ne violentent pas l'assentiment pour ainsi dire comme les vérités scientifiques, qui se prêtent mieux que toutes les autres à des vérifications sensibles. Mais, au fond, qu'elle soit scientifique ou morale, la certitude ne change pas de nature ; on passe insensiblement de l'une à l'autre, et souvent la même vérité peut avoir un double aspect, scientifique et moral ; toute certitude vraie est objective, c'est-à-dire qu'elle provient de l'évidence intrinsèque de son objet ou de l'évidence extrinsèque du témoignage. Mais aucune certitude, aucune croyance ne réalise son objet.

Ici M. Brochard adhère à la morale kantienne, morale subjectiviste et fausse, d'après laquelle la volonté serait bonne par elle-même et non par son objet. Mais la volonté ne crée pas l'ordre moral, elle ne peut que s'y conformer, de même que l'intelligence ne crée pas la vérité, mais ne peut qu'y participer. Ni la raison ni la volonté ne sont autonomes au sens où les kantistes le prétendent ; l'une et l'autre, pour être dans le vrai ou dans le bien, doivent se conformer à leur objet. Sans doute elles réalisent le vrai et le bien en elles-mêmes ; mais elles n'en sont pas le premier principe ni par conséquent la mesure. C'est en Dieu seul qu'il faut chercher la première source. C'est de là que le vrai et le bien passent dans les choses où nous ne pouvons

que les connaître et les observer. Nous ne méconnaissons pas certes ce qu'il y a de particulièrement subjectif dans la moralité : elle tient surtout à l'intention, à la bonne volonté, et l'erreur de bonne foi ne peut la détruire comme elle détruit la connaissance. Mais quelle que soit l'erreur de la conscience, elle ne peut être totale et porter sur les premiers principes. C'est donc toujours sur l'objet qu'elle doit se régler et qu'elle se règle de quelque manière en réalité. La volonté ne réalise donc pas la vertu en se suffisant à elle-même ; la vertu dépend toujours de l'intelligence, en particulier de la prudence, et par conséquent de l'objet. L'idéal de la vertu et de la conscience parfaitement éclairées est même de se conformer exactement à la raison, à l'ordre voulu de Dieu dans la nature et dans l'humanité, et par conséquent à l'objet. Gardons-nous donc de soutenir avec les kantistes que la volonté crée purement et simplement l'ordre moral, qu'elle est autonome, bonne par elle-même et qu'elle se suffit. Il n'est peut-être pas d'erreur plus insidieuse, plus funeste et plus répandue à notre époque.

M. Brochard tient pour l'autonomie de la raison et de la volonté au point de soutenir que toutes nos croyances, toutes nos adhésions, soit aux vérités scientifiques, soit aux vérités morales, sont libres. Il est constant, au contraire, que mille vérités scientifiques et morales s'imposent à l'esprit, malgré toutes les répugnances. Il n'est pas mieux fondé à conclure que la foi est indomptable précisément parce qu'elle est libre : la foi est indomptable parce qu'elle est *sûre;* elle est méritoire parce qu'elle est libre. Au reste, certaines opinions peuvent paraître indomptables, parce que, sans être sûres par elles-mêmes, elles sont embrassées fortement par une volonté obstinée. On ne le voit que trop par l'histoire de la plupart des hérésiarques.

A mesure que nous avançons, il faut se dégager de plus en plus de cette philosophie criticiste qui semble s'attacher à renverser tout l'ordre naturel des choses. Comment soutenir par exemple que la certitude scientifique repose sur la certitude morale? On espère se justifier en disant avec Leibniz qu'il y a du moral partout et jusque dans le géomé-

trique. Sans être kantiste, comme son disciple M. Brochard, M. Paul Janet essaie lui aussi de faire rentrer la croyance, c'est-à-dire un élément moral, dans toute science. Mais on se laisse abuser par de vains prétextes. Nous aussi nous reconnaissons qu'il y a du moral partout, en ce sens que la morale est la compagne naturelle et l'auxiliatrice précieuse de la science ; mais il est faux que l'ordre scientifique soit fondé sur l'ordre moral. Ce qui est vrai, c'est que ces deux ordres se correspondent et que la science, toutes choses égales d'ailleurs, est une promesse de vertu et réciproquement ; l'étude de la science est déjà une école de vertu. Dans l'étude, en effet, on apprend à discipliner son esprit, à gouverner son attention, à pratiquer la patience et la persévérance, l'humilité et le désintéressement. Mais qui ne voit qu'on peut exceller également dans la science et dans le vice ? Ni la vertu n'est une simple conclusion de la science, ni la science une simple conclusion de la vertu.

Nous ne pouvons approuver non plus M. Brochard lorsqu'il oppose plus que de raison la certitude morale (ou croyance au devoir) aux croyances (nous dirions plutôt les doctrines) philosophiques et religieuses. De part et d'autre nous voyons même certitude. Il va sans dire que nous laissons de côté les opinions proprement dites pour ne retenir que les dogmes essentiels. D'ailleurs, qu'est-ce bien, au fond, que cette croyance au devoir, si exaltée par les criticistes ? Elle ne peut trouver un objet déterminé et pratique qu'au moyen de la philosophie ou de la religion. La notion de devoir en général ne nous suffit pas, chacun l'entendra à son gré ; on pourra même, au moyen d'une fausse philosophie, en arriver à s'imaginer que le sentiment du devoir n'est que le résultat contingent de l'hérédité, dont la raison individuelle peut s'affranchir. Et il sera impossible de réfuter cette misérable philosophie, si, avec M. Brochard, on conclut en définitive que la certitude est toujours un acte de croyance et que cette croyance est libre, l'objet ou la chose en soi nous échappant toujours. Non, notre liberté ne s'étend pas si loin ; et si beaucoup de nos

erreurs sont libres, surtout dans leurs causes, il n'en reste pas moins que la vérité nous est connue absolument dans ses premiers principes et dans plusieurs de ses conclusions principales.

Nature de l'erreur. — Les chapitres suivants offrent moins de prise à la critique. Il est clair, après ce qui a été dit, que l'erreur est un acte positif de l'esprit et non pas une simple ignorance, une simple association d'images. Toutefois il faudrait reconnaître que l'erreur n'est pas formellement dans la volonté, mais dans l'esprit en tant qu'il raisonne mal, en sorte que celui qui se trompe ne comprend pas ce en quoi il se trompe. L'intelligence, en tant que distincte de la raison, c'est-à-dire en tant qu'elle s'applique aux principes évidents par eux-mêmes, est toujours nécessaire et vraie, elle n'est ni libre ni fausse.

M. Brochard se demande s'il y a des erreurs absolues. C'est incontestable, si l'on prend certaines propositions au sens formel, quand elles n'expriment aucune vérité ; ainsi les suivantes : l'âme humaine est mortelle, Dieu n'est pas. De même il y a des systèmes absolument faux, si on les prend dans ce qui les différencie : ainsi le matérialisme. Mais il est clair, d'autre part, que dans la pensée de celui qui se trompe et surtout dans les antécédents qui ont préparé son erreur, il y a toujours quelque apparence de vérité et même quelque vérité particulière. Dans le matérialisme, par exemple, il y a de vrai l'affirmation de l'existence de la matière. Lorsque Hégel dit que l'être est le néant, il faut convenir que l'être en puissance ou le simple possible est un néant d'existence. De même il est certain que Dieu n'est pas enfermé dans un genre déterminé d'êtres, car alors son infinité ne se concilierait pas avec sa perfection. Il faut bien convenir aussi que l'âme, sans être mortelle, n'est plus, après cette vie, dans les mêmes conditions qu'auparavant : elle souffre des atteintes de la mort. Ces explications ne sont pas de M. Brochard ; mais il nous semble que sa pensée ne diffère pas beaucoup de la nôtre quand il écrit : « On a dit souvent qu'il n'y a pas d'erreur absolue, et que toute erreur contient une part de

vérité. Ainsi encore les systèmes, a-t-on dit, sont vrais dans ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient. En fait, on peut mettre au défi une personne quelconque d'imaginer une erreur qui ne contienne aucune part de vérité (p. 170). — Cependant, conclure, comme on le fait si souvent, de ce que toute erreur contient quelque chose d'intelligible, qu'elle contient aussi une part de vérité, c'est être dupe d'une illusion (p. 172)... »

Conditions logiques de l'erreur. — De même il dit avec raison que l'erreur n'est pas dans la sensation mais seulement dans le jugement, et que par conséquent les animaux ne se trompent que d'une manière analogue. Sachons-lui gré de défendre contre Stuart Mill et les autres positivistes les idées générales, qui sont le privilège de la raison humaine. Après tant d'autres, il constate chez l'enfant le besoin extraordinaire de généraliser (p. 211). Mais, à la suite de Kant, il isole trop l'idée générale de la sensation, dont il ne fait qu'un *signe* (p. 181). C'est insoutenable. Le signe proprement dit se manifeste lui-même avant de manifester ce qu'il signifie ; mais il en va autrement de nos idées, soit sensibles, soit intellectuelles : elles manifestent leur objet avant de se manifester elles-mêmes. Nous ne pensons pas non plus que toute erreur soit une généralisation illégitime, une induction fausse. Mais il y a autant de manières de tomber dans l'erreur que de moyens de parvenir à la vérité: on se trompe en induisant et en déduisant, en se fiant trop à ses sensations et à sa mémoire, en ne contrôlant pas assez la valeur des témoignages ; on est dupé surtout par son imagination. Les raisonnements les plus exposés à l'erreur sont ceux qui se prolongent et dans lesquels on est obligé de recourir à ces sortes de *symboles* que nous substituons aux conclusions et aux idées déjà acquises pour alléger notre marche. Ces symboles sont innombrables dans la pensée, et ils comprennent facilement tous les mots de la langue. Pour cette raison encore, on peut dire que « les mots engendrent presque toutes les erreurs ».

Conditions psychologiques de l'erreur. — Mais c'est du côté de l'âme elle-même qu'il faut chercher les causes premières et les plus efficaces de l'erreur. Pascal, Jacobi, Malebranche, Nicole, des phylosophes de toute école ont remarqué souvent cette logique du cœur, cette influence du sentiment, qui fait que la raison est souvent comme un navire dont la volonté tient le gouvernail. « Le cœur, dit-on, a ses raisons que la raison ne connaît pas », c'est-à-dire que l'on raisonne souvent comme l'on veut, et que l'esprit est sauvé par le cœur, quand il n'en est pas la dupe. C'est que l'âme n'est pas un miroir tout passif où les choses viennent se refléter: l'âme est active et libre, et elle a jusqu'à un certain point le pouvoir de déformer les objets, de les agrandir ou de les diminuer singulièrement. Chacun a ses préférences persévérantes d'idées et sa physionomie psychologique. Le tout est de bien choisir ses habitudes intellectuelles. C'est là qu'il faut chercher toute la vie intime des hommes, comme aussi ce que les ascétiques appellent la vie intérieure : elle est en définitive la sage élection des pensées et des sentiments habituels. L'homme dispose donc à chaque instant de sa raison, de son esprit, de ses facultés les plus intimes, et il en abuse souvent avec une persévérance qui désespère; il ferme obstinément les yeux à la lumière, à la vérité qui le blesse, et il parvient malheureusement à s'en défendre, à se murer dans ses préjugés, qui s'amassent lentement et se cristallisent pour ainsi dire. L'esprit se fausse à la longue et le mal apparaît comme incurable. Voilà pourquoi certaines raisons ne touchent point certains hommes, alors qu'elles touchent vivement les autres. De tout ce que l'on voit ou de ce que l'on entend, de toutes les leçons données par les événements on ne saisit et on ne retient que ce qui agrée et peut confirmer une résolution déjà prise : le siège est fait. M. Brochard le rappelle en quelques bonnes pages, dont voici un extrait :

« En fait, nous savons qu'il n'est pas de paradoxe en faveur duquel on ne puisse, si on le veut bien, trouver des raisons, point de synthèse qu'il ne soit possible de rendre vraisemblable. Les sophistes anciens trouvaient moyen de défendre des thèses contradictoires avec des arguments qui paraissaient d'égale valeur. Ce qu'ils accomplissaient volon-

tairement et avec conscience, nous le faisons à chaque instant, sans nous en rendre compte, sous l'influence de la passion. Nous trouvons une multitude de raisons pour justifier nos désirs et nos craintes. Merveilleusement habiles à nous tromper nous-mêmes, nous savons, dans la plupart des cas, ne voir que ce qui est conforme à notre idée favorite et négliger tout le reste. Bien plus, nous parvenons à regarder de biais les choses qui lui sont le plus contraires, et à les accommoder, par des prodiges d'interprétation, à ce que nous désirons. Tout le monde connaît les vers où Lucrèce et Molière nous montrent comment la passion par excellence, l'amour, sait transformer les défauts en qualités et, comme la pierre philosophale, changer en or tout ce qu'elle touche. Dans les livres d'histoire écrits de bonne foi, mais inspirés par la passion politique, nous voyons à chaque instant les faits travestis de la plus étrange manière. Faut-il enfin rappeler les cas où, devenus de subtils casuistes, nous savons, au moment de choisir entre l'action que le devoir prescrit et celle que la passion réclame, nous donner le change à nous-mêmes et accumuler tant de raisons, que nos scrupules se taisent et que notre conscience s'endort ? Si on songe qu'au moment même où la passion évoque tant d'arguments, elle leur donne, grâce à l'attention exclusive dont ils sont l'objet, un relief et une intensité extraordinaires, on comprendra aisément comment se noue étroitement la chaîne de raisonnements et d'apparences qui constitue un sophisme. » (p. 223-4)

Toutefois il faut bien reconnaître que la triste faculté de se duper soi-même a quelques limites dans la conscience et dans l'intelligence ; et nous aurions aimé que M. Brochard en fût tombé d'accord. Au reste, il convient qu'il y a des esprits faussés plutôt que des esprits faux. En somme l'homme est bien souvent responsable de ses erreurs, et il n'est pas impossible que celles-ci deviennent des crimes. Ici encore nous citerons l'auteur :

« Ces réserves faites, il est vrai que nous sommes souvent coupables de nos erreurs. Sans parler des circonstances où la précipitation du jugement nous éloigne de la vérité,

n'y a-t-il pas dans la vie de chacun de nous un moment où nous voyons que la vérité doit être poursuivie au prix de pénibles et incessants efforts ? Deux routes s'ouvrent devant nous : nous pouvons nous engager dans le rude chemin qui mène au vrai et soumettre notre esprit à une sévère discipline : il nous est loisible aussi de suivre la foule, d'accepter, les yeux fermés, ses erreurs et ses préjugés, et de vivre commodément, l'esprit endormi, comme les autres. — A coup sûr, les hommes n'ont pas à pénétrer dans le secret des consciences et à mesurer le degré de la responsabilité de chacun ; mais *notre conscience ne porte-elle pas des jugements que nous ne saurions récuser*, et qui peut dire qu'aux yeux de Dieu, il n'y ait pas des erreurs qui sont des crimes ? » (p. 237-8) — Voilà une conclusion tout à fait digne du plus pur spiritualisme. Mais que devient la liberté absolue de la croyance ou de l'adhésion, *s'il y a des jugements de conscience que nous ne saurions récuser ?*

Le principe métaphysique de l'erreur. Conclusion. — Ce dernier chapitre nous paraît obscur et peu exact. C'est avec raison sans doute qu'on s'élève contre les deux hypothèses de la continuité (transformisme absolu) et de la nécessité du monde ; mais nous ne voyons pas que l'erreur serait inexplicable dans l'une ou dans l'autre de ces hypothèses ou dans les deux ensemble. La liberté dans la créature ne nous paraît pas le seul principe métaphysique de l'erreur. Celle-ci tient en définitive à l'imperfection naturelle de notre esprit, obligé de raisonner, c'est-à-dire de s'emparer lentement de la vérité et au prix de mille dangers, en recourant tour à tour aux sens, à la mémoire et à l'imagination, à mille témoignages souvent équivoques.

Ensuite, si l'on ne peut qu'approuver l'auteur, quand il affirme la présence de la liberté et de la contingence à côté de la nécessité, on ne peut plus le suivre quand il ajoute que les théories de la contingence ne sont que des postulats (p. 269). La liberté et la nécessité se démontrent également et il nous est possible d'assigner à chacune sa part, soit en Dieu soit en l'homme. Dieu est nécessaire et parfait, mais, à cause de sa perfection même, la création est contingente

par rapport à lui et par conséquent libre. Quant à l'homme il a conscience du fait de sa liberté et du devoir qui l'implique. La liberté de Dieu se démontre donc métaphysiquement, et la liberté de l'homme psychologiquement et moralement. Mais ni en Dieu ni en l'homme la liberté ne saurait porter sur la nature, divine ou humaine, qui la fonde et la définit. Dieu ne peut donc changer les vérités absolues, qui tiennent à son intelligence et à sa nature même : Descartes s'y est trompé. Mais le monde infini et extérieur des possibles ou des faits contingents est ouvert à sa liberté. L'homme, à son tour, voit la sphère de son activité libre définie par la nature humaine : il est donc déterminé invinciblement à la conscience des premiers principes et à l'amour général du bien ; mais il reste plus ou moins libre dans l'exercice de sa raison et de ses autres facultés. Le champ de sa liberté est néanmoins immense, comme on l'a vu plus haut.

Ces considérations sur les vrais rapports de la liberté avec la nature et la nécessité, nous permettent de critiquer certaines affirmations qui servent de conclusion au livre de M. Brochard. C'est par le bon usage de sa liberté que la créature intelligente doit obtenir sa perfection. Dieu nous a donné les vérités-principes et l'impulsion générale vers le bien en nous remettant au pouvoir de notre libre arbitre, qui doit poursuivre en quelque sorte l'œuvre créatrice, œuvre de lumière et de moralité. Il est donc faux que l'erreur nous soit aussi naturelle que la vérité (p. 280). Il est faux également que nous ayons droit à l'erreur (p. 279). Nous n'avons droit qu'à chercher la vérité au risque de tomber dans l'erreur.

En somme, s'il nous fallait résumer d'un mot la critique de cette thèse, nous dirions que M. Brochard a exagéré la liberté humaine. Elle n'a pas autant de prise sur la science, sur la croyance, sur les principes de la moralité. Mais il reste vrai, et, avec lui nous ne saurions trop le soutenir, que la morale n'existe pas dans l'hypothèse de la fatalité, et que l'on ne peut arriver à la perfection intellectuelle et morale que par l'usage bon et persévérant de la liberté.

DE LA PHILOSOPHIE

ET DE SES RAPPORTS AVEC LA THÉOLOGIE

SCIENCE & CROYANCE

Sommaire. — I. Occasion de cette étude. — Le testament philosophique de M. Janet. — Nature de la philosophie. Est-ce une science, une approximation successive de la vérité, etc.? — Son unité. — Son universalité.

II. Rapports de la philosophie et de la théologie. — Les mystères de la foi, ceux de la philosophie. — Distinction absolue de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel. — Retour à la métaphysique et, par la métaphysique, à la théologie.

III. Vraie manière d'entendre les rapports de la philosophie et de la théologie : harmonie de ces deux sciences, elle doit être positive. — L'apologétique chrétienne : elle doit se perfectionner, mais non changer de base. — Part de la scolastique.

IV. La science et la croyance en philosophie; leur antinomie. — M. Janet, en partant de la liberté absolue de penser, ne peut la résoudre. — La science, comme telle, ne contient pas la croyance. — Etude du P. Schwhalm sur ce sujet. — Deux observations critiques.

I

Il est également intéressant et utile de remarquer la manière dont quelques-uns de nos philosophes les plus connus entendent aujourd'hui la philosophie et ses rapports avec la foi et la théologie. L'occasion de cette étude nous est fournie par M. Paul Janet, l'un de ceux qui

personnifient le mieux l'ancienne école spiritualiste. Il vient de publier les leçons de philosophie professées par lui à la Sorbonne en 1888-94, sur divers sujets de métaphysique et de psychologie (1). Elles forment comme la première moitié d'un *Traité complet de philosophie* qu'il avait promis au public, il y aura bientôt une vingtaine d'années, mais que ses forces défaillantes, après une vie si laborieuse et déjà si féconde, l'empêchent d'achever.

On ne peut se défendre d'une certaine émotion en lisant la courte préface de cet ouvrage, où le vieux philosophe dicte, pour ainsi dire, comme naguère M. Vacherot, ce qu'il appelle lui aussi son « testament philosophique ». Initié aux études qui devaient passionner toute sa vie, par M. Gibon, il lui doit « un amour de la philosophie qui n'a jamais tari depuis tant d'années ». De là cet enseignement ininterrompu pendant plus d'un demi-siècle et, de bonne heure dans les plus hautes chaires de l'Université de France ; de là aussi cette longue série d'ouvrages didactiques et autres, que tout le monde connaît (2). Arrivé au soir de sa longue et laborieuse carrière, le vieux penseur s'attache, avec plus de conviction que jamais et non sans consolation, aux principes immortels du spiritualisme : « Encore aujourd'hui, affaibli et refroidi par l'âge, dit-il, j'ai conservé pour cette belle science le même amour, la même ferveur, la même foi. Quelques crises philosophiques que j'aie traversées, rien ne m'a découragé. Je n'ai pas eu l'oreille fermée aux nouveautés ; elles m'ont toujours intéressé et souvent séduit. Je ne me suis pas montré à leur égard un adversaire hargneux et effrayé ; j'en ai pris ce que j'ai pu ; mais, malgré ces concessions légitimes, je suis resté fidèle aux grandes pensées de la philosophie éternelle dont parle Leibniz ; et ces pensées n'ont jamais cessé de me paraître immortellement vraies » (p. VI, VII). — Une chose

(1) *Principes de métaphysique et de psychologie*, leçons professées à la faculté des lettres de Paris (1888-94) 2 vol. in-8.

(2) Voir la notice assez étendue que nous avons consacrée à M. Janet et à ses ouvrages dans notre *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*. T. II.

toutefois nous attriste : c'est que malgré certains progrès évidents vers le spiritualisme chrétien et une entente plus juste des vrais rapports de la raison et de la foi, M. Paul Janet n'est pas encore des nôtres. On le verra par cette étude.

Aujourd'hui nous devons faire un choix dans ces deux volumes compacts de métaphysique et de psychologie, sur lesquels nous reviendrons peut-être un jour ; et notre attention se portera sur ce qu'ils renferment de plus nouveau ou de plus caractéristique, c'est-à-dire sur la nature même de la philosophie, son unité, ses rapports avec la théologie. D'ailleurs ces questions capitales, surtout la dernière, ont été agitées en ces derniers temps, et il importe de trouver une réponse qui satisfasse également les philosophes et les théologiens. C'est d'autant plus urgent que plusieurs catholiques semblent s'engager parfois dans des voies sans issue ou qui aboutissent à des précipices. Ils compromettraient avec eux, s'ils étaient suivis, l'apologétique chrétienne, qui, progressive et vivante comme la philosophie où elle puise ses principales ressources, et la théologie, dont elle se fait l'auxiliaire, participe aussi bien de leur immutabilité. Sans prétendre traiter ici à fond ces questions qui émeuvent les âmes catholiques, nous nous efforcerons cependant de mettre en évidence et de préciser les principes essentiels.

Au sujet de la nature de la philosophie, M. Paul Janet se demande successivement si la philosophie est une science et quel est son objet, comment il faut la définir, si elle est une et universelle. Bien loin qu'elles soient oiseuses ou surannées, ces questions sont plus actuelles et plus importantes que jamais ; de graves dissentiments philosophiques et religieux viennent de ce que l'on ne s'accorde point sur les réponses.

On sait que les éclectiques français, dont Cousin fut le coryphée, ont paru souvent regarder la philosophie comme une simple *recherche* de la vérité, une *histoire* des systèmes qui, en se corrigeant les uns les autres et en se brisant pour ainsi dire dans un conflit perpétuel sous la meule du

temps, donneraient chacun les parcelles de vérité qu'ils contiennent. Sans insister sur cette théorie, M. Janet ne l'a peut-être pas assez écartée. On pourra le trouver bien timide quand il s'attache à démontrer que la philosophie est une science tout au moins parce qu'elle a un objet, à savoir, des *problèmes* et des *hypothèses*, des faits de conscience et des lois psychologiques. De définition en définition il arrive à celles-ci qui ne nous satisfont point, parce qu'elles sont fausses ou équivoques : « la philosophie est la science des vérités relatives, des approximations successives de la vérité (p. 17) ... la philosophie est la science relative de l'absolu ». — Veut-on dire seulement que notre esprit n'épuise pas la vérité et qu'il peut toujours la connaître davantage; que tout système exprime d'une manière inadéquate la vérité totale? Personne ne le contestera. Nous ne savons le tout de rien, disait Pascal, et il est trop évident que notre science sera toujours finie en elle-même, bien qu'elle porte sur l'infini comme objet. Même les bienheureux ne voient l'infini que d'une manière finie. Mais il est faux que toutes nos conclusions et en particulier nos thèses dogmatiques ne soient que des approximations de la vérité et comme des connaissances provisoires. Dieu existe et il est infiniment bon; l'âme est immortelle; il vaut mieux mourir que trahir son Dieu ou son pays, etc., etc. : voilà des vérités absolues et non pas approximatives, comme la détermination de la distance du soleil ou de l'époque du déluge; et le système métaphysique ou moral qui résulte de l'enchaînement de ces vérités est absolu comme elles. Ici nous touchons l'infini sans pouvoir l'enfermer. Entre ces thèses et leurs contradictoires il n'y a pas de conciliation possible; de même entre le système qu'elles forment et les systèmes opposés. Or M. Janet paraîtrait admettre l'approximation de la connaissance au sens de la dialectique hégélienne, qui procède par *thèses*, *antithèses* et *synthèses*, par exemple affirmant un dogme, puis le niant, puis conciliant l'affirmation et la négation dans un concept supérieur (v. p. 16-17). De là la *philosophie de l'identité*, même de l'identité de l'être et du néant.

Toutefois nous ne voudrions pas empirer le sens défectueux qui se cache sous les formules que nous critiquons, et nous préférons louer M. Janet de reconnaître qu'il y a une science de l'infini et de l'absolu. Comme il le déclare dans sa *Préface*, il est pour Descartes contre Kant; sa philosophie est dogmatique. Mais n'est-ce pas encore une avance injuste qu'il fait à l'idéalisme et au criticisme, dans cette déclaration oratoire par laquelle il termine sa première leçon : « Pour finir par une dernière définition, la philosophie est pour nous *la science de l'esprit libre*, et *la science libre de l'esprit* »? — Qu'est-ce à dire? Et n'avions-nous pas le droit de nous attendre à une meilleure conclusion? Sans doute la philosophie a pour objet l'esprit libre; mais, sans compter qu'elle étudie l'esprit non seulement dans sa liberté mais encore dans sa nature et ses aspirations irrésistibles, elle a aussi pour objet la nature extérieure aussi bien que l'esprit; et ce serait tomber dans l'idéalisme que de prétendre que la connaissance de la nature se réduit à la connaissance de notre propre esprit. Quant à la seconde partie de la définition : « la philosophie est la science libre de l'esprit », elle n'est pas moins injuste que la première; car la science n'est pas libre par elle-même, elle s'impose comme la vérité; toute conclusion qui devient libre cesse par là même d'être scientifique.

Trop réservé et trop ouvert au relativisme sur la valeur dogmatique de la philosophie, M. Janet est trop affirmatif, au contraire, sur le caractère de son unité. Celle-ci a été tantôt niée et tantôt exagérée. Elle a été niée, par exemple, par les positivistes, qui attribuent à la philosophie pour objet l'inconnu ou l'indéterminé. A mesure qu'un objet particulier tomberait sous les prises de la science, il cesserait par là même d'appartenir à la philosophie, qui embrasserait ainsi tous les objets disparates situés dans les régions indécises de l'inconnu. Sans être positivistes, d'autres philosophes n'ont voulu voir entre les différentes sciences philosophiques qu'une unité de couleur et de situation. Par contre, d'autres philosophes outrent singulièrement l'union et la dépendance mutuelle des sciences philosophiques. Au

dire des panthéistes allemands, toutes dépendent rigoureusement d'un seul principe de démonstration : le Moi, l'Absolu ou l'Idée. Descartes avait déjà paru incliner vers cette exagération, en appuyant toute sa philosophie sur ce mot célèbre : « Je pense, donc je suis. » D'accord avec le cartésianisme, l'école de Cousin subordonne à outrance toutes les parties de la philosophie à la psychologie, qu'il faudrait considérer comme la science radicale dont la logique, la métaphysique, l'esthétique et la morale ne seraient que les branches, correspondant aux différentes facultés : raison et entendement, imagination et goût, sens moral et volonté. Or M. Janet nous paraît rester trop fidèle aux mêmes tendances et au même psychologisme. On peut le voir par la définition précédente et par celle-ci plus explicite encore : « la philosophie est la pensée de la pensée ». En la pressant un peu, il s'ensuivrait que la philosophie n'est au fond qu'une logique ou une psychologie. Cette conclusion ne déplairait pas aux subjectivistes et aux idéalistes. Rien de plus facile ensuite que de montrer l'unité de la philosophie.

Mais cette unité n'est point si rigoureuse : elle participe de l'imperfection de l'intelligence humaine. La voici donc telle qu'elle nous apparaît. Toutes les sciences philosophiques n'en forment qu'une parce que leurs premiers principes respectifs sont étroitement solidaires les uns des autres. Par exemple, on ne peut nier impunément les premiers principes de la logique sans être amené à nier ceux de la métaphysique et de la morale. Ce n'est pas que tous ces principes dépendent absolument d'un seul et même principe de démonstration, car ils sont tous évidents par eux-mêmes, mais ils sont solidaires. Et la preuve en est que toutes les questions les plus graves de la philosophie engagent cette science tout entière : on ne peut les résoudre mal sans compromettre tout le reste. Il peut sembler d'abord qu'il ne s'agit que de logique, ou de métaphysique, ou de psychologie, ou de théodicée, ou de morale. Mais toutes ces sciences se prêtent un appui mutuel indispensable, et chacune s'appauvrit de tout ce que les autres perdent. Que

l'on considère par exemple les questions de l'origine des idées, de la nature humaine, des fondements de la morale et du droit, de l'objectivité des universaux, de la certitude de l'existence et des perfections de Dieu, même la question de la nature du beau et des règles suprêmes de l'art, on verra bien vite que toutes ces questions débordent par leurs conséquences le cercle particulier où elles naissent. Tel philosophe qui dénie par exemple toute réalité aux idées universelles, devra nier la métaphysique; niant celle-ci, comment admettrait-il une morale absolue, un droit naturel et immuable ? Ou bien s'il résout mal le problème de la nature de l'homme, s'il ne fait de l'homme qu'un animal perfectionné, comment arriverait-il à justifier les lois impérissables de la conscience et de la justice ? Comment même pourrait-il déterminer les lois de la logique et de la certitude ?

L'unité de la philosophie n'est donc pas contestable : elle n'est au fond que celle de la raison elle-même.

L'universalité de la philosophie n'est pas moins remarquable. M. Janet n'hésite pas à l'admettre et il fait remarquer à bon droit que les grands penseurs anciens et modernes, Aristote, Schelling, Hegel, même Comte et Spencer, ont affirmé cette universalité par le caractère en quelque sorte encyclopédique de leurs travaux. Toutefois, l'on ne voit pas bien comment M. Janet peut admettre à son tour cette universalité, dont nos contemporains commencent enfin à convenir, s'il maintient telle ou telle de ses définitions précédentes. Evidemment si la philosophie n'est que *la pensée de la pensée* ou *la science de l'esprit*, elle n est pas universelle.

Ajoutons, et cette fois-ci avec lui, qu'elle ne le serait pas non plus, si l'on regarde comme détachés de la philosophie tous les objets déterminés et enfin connus de plus près dont s'emparent les sciences particulières. La vérité est que la philosophie ne s'appauvrit pas des richesses acquises par les autres connaissances : loin de là, elles lui fournissent des données, souvent précieuses, pour de nouvelles spéculations. Leurs progrès ne limitent point le

sien, mais le favorisent, et leurs découvertes ne font qu'agrandir le champ de ses propres investigations. En effet, les mêmes objets restent soumis aux sciences et à la philosophie : celles-là les considèrent dans leurs causes prochaines et leurs lois particulières; celle-ci les considère dans leurs principes les plus élevés ou leurs causes dernières. La philosophie n'est donc pas universelle à la manière seulement d'une synthèse des sciences, comme le pensait Comte, qui niait en somme la métaphysique et la psychologie; elle ne trouve pas tout son contenu dans les sciences particulières. On ne saurait la réduire non plus au simple esprit philosophique. Sans doute elle organise les sciences et dispose l'esprit à mieux approfondir toute connaissance; mais elle considère aussi les choses au point de vue qui lui est propre et elle se réserve même certains objets que nous ne pouvons étudier que par les moyens dont elle dispose : ainsi l'âme humaine et Dieu.

A plus forte raison, la philosophie n'est-elle pas un art de bien dire des choses subtiles, de manier agréablement pour l'esprit, comme pour l'oreille, des idées générales. Cette poésie nouvelle et vide où excellait Renan, le prince des sophistes contemporains, ce culte égoïste d'une pensée qui s'idolâtre elle-même et se renferme dans ses propres conceptions, ce dilettantisme en un mot, n'est que l'ombre de la philosophie. Celle-ci a sa réalité, un corps distinct et un domaine universel.

II

Au sujet des rapports de la philosophie et de la théologie, nous ne pouvons nous attendre à tomber pleinement d'accord avec M. Janet, qui a donné dans ses ouvrages précédents tant de gages au rationalisme. Mais il faut lui savoir gré de faire de louables efforts pour rendre justice à la théologie chrétienne et à la foi qui en est le principe.

La XII[e] leçon débute par une anecdote fort curieuse,

qu'il s'applique avec autant d'esprit que de franchise. Rousseau, qui se proposait de concourir pour un prix proposé par l'Académie de Dijon et dont le sujet était : si le progrès des lettres et des arts avait été favorable ou contraire à l'amélioration des mœurs, alla consulter Diderot, alors détenu à Vincennes pour quelques incartades.— Et quelle réponse comptez-vous faire à cette question? demanda le fameux encyclopédiste. — L'affirmative, répondit Rousseau. Eh quoi! répliqua Diderot, c'est le pont aux ânes; c'est le contraire qu'il faut soutenir, si l'on veut dire quelque chose de nouveau. « Rousseau fut frappé de ce conseil. Il y vit un rôle original à prendre. Le génie du paradoxe s'éveilla en lui... De même, poursuit M. Janet, toutes proportions gardées, et les différences mises à part, nous avons, comme Rousseau, dans l'examen de la question posée, passé du pour au contre ou, si l'on veut, du contre au pour par des réflexions quelque peu semblables. En effet, notre première idée avait été celle-ci : montrer la différence de la philosophie et de la religion, établir fortement l'indépendance de celle-ci à l'égard de celle-là, l'une fondée sur la liberté d'examen, l'autre sur la croyance à l'autorité. Nous comptions même réclamer, pour la philosophie, le droit de se passer de la religion ou de se substituer à elle, le droit de la critiquer et, s'il le fallait dans l'intérêt de la liberté de l'esprit, le droit de la combattre. Enfin nous voulions nous placer exclusivement au point de vue de ce qu'on appelle la liberté de la pensée. Mais, après réflexion, nous nous sommes dit à nous-mêmes ce que Diderot disait à Rousseau : « C'est le pont aux ânes. »

On n'est pas plus sincère. Mais on voit par là combien M. Janet reste loin de nous, alors même qu'il se propose de nous rendre justice. Nous pourrions même nous plaindre qu'il paraisse moins céder au motif de la justice lui-même qu'à celui de l'opportunité. Sans compter qu'il fut toujours opportun de maintenir l'existence et les droits de la révélation en face de la philosophie, celle-ci a été frappée à son tour dans la même mesure où elle avait

trahi la science théologique. Elle avait nié la révélation et même bien souvent la personnalité divine et les autres caractères essentiels de la divinité; et le positivisme, qui se prévalait des sciences comme elle s'était prévalue de la raison, a nié à son tour la spiritualité de l'âme et les droits les plus sacrés de la raison.

Sachons gré néanmoins à M. Janet de ce que nous voudrions pouvoir appeler un commencement de retour. Nous nous réjouissons pour notre part de paroles telles que celles-ci, bien qu'il s'y glisse encore de l'erreur ou de l'équivoque : « La métaphysique sort de la théologie, et il y a une parenté, une affinité très étroite entre la doctrine théologique et les doctrines métaphysiques, et, sauf la différence de forme (?) leur valeur au fond est la même de part et d'autre... La métaphysique est intéressée, pour le fond, dans les solutions théologiques, car c'est son propre domaine (?) » (p. 196).

Relevons encore les passages suivants sur les mystères de notre sainte religion : « Des mystères ne sont pas des non-sens absolus (comme le prétendait Stuart Mill); ce ne sont pas même des propositions absolument contradictoires : ce sont des propositions ayant un sens, lequel présente une apparence de contradiction (p. 201)... Le dogme de la Trinité a donc un sens; mais de plus c'est un sens métaphysique, et d'une métaphysique profonde (p. 203)... Sans doute un Dieu qui meurt et qui meurt pour l'homme est quelque chose d'incompréhensible; on l'admet cependant : c'est pourquoi c'est un mystère. Mais enfin, ce n'est pas un non-sens. Nous comprenons l'idée de Dieu; nous comprenons l'idée de mort et de douleur, l'idée d'expiation : c'est encore le lien des idées qui nous échappe. Néanmoins la pensée d'une rédemption et d'une réparation divine, prise en soi, est au fond une pensée philosophique qui répond à un problème de l'esprit : c'est la solution du problème du mal. La solution sceptique est désespérante; la solution optimiste paraît froide et faible. La solution chrétienne a une grandeur qui a séduit un Pascal, un saint Augustin » (205-6). — Nous préférerions dire que les

mystères et les autres dogmes de la religion impliquent la métaphysique en ce sens qu'ils provoquent sa naissance ou son développement, si bien que le progrès métaphysique et le progrès théologique vont forcément de pair, comme en témoignent les grandes œuvres de nos théologiens. Mais la théologie sacrée et la métaphysique n'en restent pas moins parfaitement distinctes. Or, M. Janet paraît l'oublier plus d'une fois.

On sait que l'école de Cousin, dans ses plus mauvais jours et par ses représentants les plus enclins au rationalisme, n'a vu dans nos mystères que des symboles, des vérités philosophiques adaptées à l'intelligence populaire, ou bien encore des pressentiments de génie qui pouvaient inspirer les plus savants; et il semble bien que M. Janet n'a pas rompu tout à fait avec ces préjugés. En définitive, il veut s'abstenir plutôt que de se prononcer; mais son vrai sentiment ne perce que trop : « On a beaucoup disputé entre théologiens et philosophes, dit-il, sur la question de savoir si les *mystères* sont simplement supérieurs à la raison, ou s'ils ne lui sont pas contraires. Tout le *Discours préliminaire* de Leibniz à sa *Théodicée* sur la conformité de la foi et de la raison est consacré à cette question. Nous ne toucherons pas à ce débat » (p. 200).

Au lieu donc d'aborder franchement la question des rapports de la philosophie et de la théologie, cette pierre d'achoppement du rationalisme, il préfère l'éviter pour se rejeter sur des considérations accessoires, qui montrent bien les analogies et les ressemblances de ces deux sciences, mais qui ne montrent point comme il le faudrait leur harmonie parfaite dans leur distinction absolue.

C'est ainsi qu'il s'attache longuement à montrer que la philosophie a ses *mystères* comme la théologie. Même le philosophe qui s'est réclamé le plus de l'évidence et de l'idée claire, Descartes, proclame le mystère philosophique. Mais, à dire vrai, Descartes obscurcit jusqu'à la contradiction certaines questions déjà mystérieuses par elles-mêmes : par exemple, comment se fait-il que Dieu se suffise et, selon l'expression qu'affectionnait Descartes et

que nous répudions, qu'il soit à lui-même sa cause : *causa sui* ? Comment se fait-il qu'il soit le principe de toute vérité ? Et ici Descartes dénature tout à fait le mystère, qu'il change en absurdité, car il suppose que Dieu crée les vérités mathématiques et métaphysiques comme il crée le monde. M. Janet se garde bien de prendre parti pour lui. Son but est de montrer seulement que Descartes lui-même proclame le mystère philosophique. La part du mystère est fort grande aussi dans la philosophie des Alexandrins, dans celle de Pascal, dans celle de Malebranche ; de même aussi dans la philosophie de Hegel, et dans celle de Kant, qui regarde le noumène comme inconnaissable.

Sans contredire présisément M. Janet sur ces divers points, nous observerons cependant que les philosophes ont tantôt placé le mystère où il n'est point et tantôt essayé d'expliquer rationnellement ce qui est essentiellement mystérieux. Ils ont montré tour à tour trop de défiance et trop de confiance. Il est vrai qu'il n'est point toujours facile de faire la juste part du mystère, en le distinguant nettement de l'inconnu : souvent même cette distinction est pratiquement impossible. Mais du moins il est possible, de même qu'il est indispensable, de distinguer le mystère philosophique ou scientifique du mystère surnaturel. Celui-ci, en effet, est au-dessus de la portée naturelle de toute créature existante ou possible; il dépend tout entier de la grâce de Dieu, qui a bien voulu adopter sa créature, l'instruire des mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, etc. et l'appeler ainsi à une vie divine et à une immortalité céleste. Ces vérités, quoique révélées et partant connues de quelque manière, sans nulle équivoque, restent cependant très mystérieuses. On ne peut les atteindre qu'indirectement, du moins en ce monde. et l'on ne pourra jamais les épuiser. Elles sont infiniment supérieures aux mystères de la nature, bien que ceux-ci nous soient moins connus encore. Maintenant où se trouve la ligne de démarcation qui sépare ceux-ci du simple inconnu? il est difficile de le dire. On ne voit pas pourquoi

tous les principes et toutes les lois de la nature ne seraient pas naturellement connaissables ; ils peuvent toujours être connus plus parfaitement par nous ou par quelque créature plus parfaite que l'homme.

Quoi qu'il en soit, l'ordre surnaturel et l'ordre naturel resteront toujours distincts. M. Janet ne montre pas cette distinction et nous ne pouvons guère songer à le lui reprocher ; mais il montre assez bien certains rapports d'un ordre avec l'autre ou plutôt de la philosophie avec la théologie. On lira en particulier avec plaisir cette belle page qui termine la XIII^e^ leçon :

« Je voudrais tirer une conclusion pratique de cette étude : c'est que je crois peu philosophique de laisser entièrement de côté, comme n'ayant rien à apprendre aux philosophes, l'étude de la théologie. Je crois au contraire qu'un philosophe qui entrerait dans cette étude en retirerait profit. Je voudrais que les théologiens eux-mêmes en revinssent aux fortes études théologiques et ne craignissent pas plus que leurs anciens d'en tirer de savantes conceptions métaphysiques. Au moins au point de vue historique, l'histoire savante de la théologie serait un complément utile à l'histoire de la philosophie. Même dogmatiquement, les esprits libres qui se sont placés au point de vue rationaliste pourraient trouver dans cette étude quelque chose qui féconderait leur propre pensée. Bien loin de croire, avec les positivistes, que l'esprit humain doit s'écarter de la théologie aussi bien que de la métaphysique, pour se borner aux sciences positives, je pense au contraire que l'on doit revenir des sciences positives à la métaphysique, et de la métaphysique à la théologie, afin que toutes les sphères de la pensée humaine soient en même temps cultivées. »

III

Nous ne pouvons terminer cette étude sans nous expliquer, au moins sommairement, sur les vrais rapports de la

philosophie et de la théologie, puisque M. Janet a soulevé la question sans la résoudre. Ces rapports ont été entendus des manières les plus contraires. Elles se ramènent à quatre. Ou bien la philosophie tente d'absorber la théologie ; ou bien celle-ci tente d'absorber la philosophie ; ou bien ces deux sciences affectent de s'ignorer mutuellement ; ou bien enfin elles s'harmonisent. Il va sans dire que la dernière méthode est la seule vraie.

La première est celle du rationalisme, pour lequel la foi et la théologie qui en découle ne seraient que des manières nouvelles de proposer les vérités philosophiques. Les mystères chrétiens ne seraient que des symboles, à la fois populaires et profonds, qui s'adapteraient aux esprits vulgaires et inspireraient les plus savants ; mais, en les connaissant, la raison ne sortirait pas de son domaine. Ce fut l'erreur de l'éclectisme français, alors qu'il introduisait en France la philosophie allemande ; et ce rationalisme n'a cessé de ronger et de détruire la théologie protestante (1).

La seconde méthode est celle des fidéistes et des traditionalistes. Mais il faut dire aussitôt qu'ils ne sont pas allés d'ordinaire au bout de leurs erreurs : ils ne le pouvaient guère qu'en passant dans le camp des rationalistes, qu'ils avaient paru combattre d'abord. Ainsi Lamennais, après avoir exagéré les droits de la tradition et de l'autorité, en dépréciant la raison individuelle, finit par tenter, dans son *Esquisse d'une philosophie*, la démonstration rationnelle de nos principaux mystères, qu'il interprétait en rationaliste et en panthéiste ; à l'autorité de l'Eglise il substitua celle du peuple. A un point de vue bien différent, Locke et Condillac, en laissant à la théologie seule le soin de démontrer certaines vérités philosophiques, telles que la spiritualité et l'immortalité de l'âme, n'ont pas tardé à ruiner

(1) Voir par exemple l'étude consacrée ici même à la philosophie de M. Gourd, recteur de l'Université de Genève. Le présent article était écrit depuis longtemps lorsque nous est arrivé l'ouvrage remarquable de M. Georges Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, qui contient la démonstration la plus récente et la plus complète de la même affirmation.

en principe toute théologie, de même que toute philosophie. Il n'est pas moins dangereux, en effet, d'exagérer les droits ou le rôle de la théologie que de les diminuer.

Effrayés de la difficulté du problème, plusieurs ont tenté de séparer complètement la théologie de la philosophie ; elles devraient s'ignorer l'une l'autre et se développer sans se prêter un mutuel secours. Il y aurait entre elles la fameuse cloison étanche, qui permettrait à l'une d'affirmer résolument ce que l'autre nie avec non moins de confiance. On isolerait ainsi la science de la foi, et l'esprit du cœur ; tout autre serait la vie intellectuelle ou scientifique, et tout autre la vie morale ou chrétienne. De là une double conscience. C'est vers cette conclusion que tendent, d'ailleurs de diverses manières, tous ceux qui veulent fonder la religion sur une sorte de croyance noble, généreuse, mais arbitraire, ou du moins incapable de se justifier aux yeux de la pure raison. Cette croyance n'aurait pour elle qu'une certitude morale, et celle-ci ne s'appuierait pas sur une démonstration proprement dite. On voit aussitôt quelle affinité cette manière d'expliquer la coexistence, sinon les rapports, de la philosophie et de la religion, offre avec le criticisme de Kant. Et peut-être que M. Janet, qui cependant combat la philosophie de Kant, lui est plus favorable ici qu'il ne le pense. Malgré ses déclarations précédentes sur l'utilité, pour le métaphysicien, de l'étude de la théologie, il pense maintenant que le philosophe ne doit point se préoccuper de cette science : « La philosophie, dit-il, ira devant elle à ses risques et périls, ne consultant que la raison seule, et, comme le dit Pascal, « affirmant où il faut, doutant où il faut », sans se tenir cependant pour obligée de « croire où il faut » (!).. La philosophie, envisagée comme science, n'a donc rien à voir avec la religion positive. Elle ne sait pas si elle est vraie, si elle est fausse. Elle ne s'en occupe pas » (p. 75, 6). — Mais, sans insister davantage sur la contradiction où nous paraît tomber M. Janet, il est clair qu'on n'accorde pas la théologie et la philosophie, ni la foi et la raison, en les séparant. Cet accord cependant leur est indispensable, car il n'y a pas de

vérité contre la vérité, et deux sciences ne peuvent entrer en contradiction sans que l'une ou l'autre soit détruite.

Nous arrivons ainsi à la quatrième manière, la seule vraie, d'entendre les rapports de la philosophie et de la théologie. Ces rapports doivent être une harmonie, un accord, d'abord *négatif*, c'est-à-dire que les deux sciences ne doivent jamais entrer en conflit sur des conclusions contradictoires, regardées respectivement par l'une et l'autre comme certaines; car, disions-nous, il n'y a pas de vérité contre la vérité. C'est pourquoi l'Eglise ne cesse de répéter qu'il ne peut y avoir opposition entre les vérités de la raison et celles de la foi.

Mais cette harmonie doit être, en outre, *positive*, et cela de plusieurs manières. La plus remarquable vient de ce que la philosophie et la théologie démontrent également, chacune en s'appuyant sur ses propres principes, une foule de vérités d'ordre naturel, telles que les perfections divines, l'immortalité de l'âme, les devoirs de la morale naturelle. Sans doute un grand nombre de ces vérités échapperaient à la philosophie qui ne serait pas chrétienne; mais la philosophie n'en garde pas moins ses droits sur toutes les parties de son vaste domaine, bien que la théologie ait dû souvent les cultiver avant elle. Ayant accepté d'abord au nom de la foi beaucoup de vérités, qui sont philosophiques de leur nature, nous arrivons ensuite à nous les démontrer scientifiquement; et ainsi notre science s'agrandit sans que la foi y perde, la foi en est même singulièrement confirmée.

C'est ici que s'ouvre déjà et largement le champ de l'apologétique. Il s'agrandit encore singulièrement, si à l'apologétique philosophique, qui est de beaucoup la principale et donne même leur forme à toutes les autres, nous joignons l'apologétique historique, scientifique, sociale, etc., etc. L'apologiste, en effet, doit s'attacher à démontrer les vérités religieuses ou du moins à les rendre croyables dans toute la mesure où elles tombent de quelque manière sous les connaissances humaines. D'abord il démontrera les vérités qui servent naturellement de *préambules* à la

foi : l'existence de Dieu et sa véracité absolue, la possibilité et le fait de la révélation. C'est la voie traditionnelle qu'il ne sera jamais permis de délaisser. Il montrera ensuite que toutes les vérités surnaturelles ou les mystères s'harmonisent avec les vérités naturelles et les complètent. Il montrera encore que toutes les objections des incrédules sont vaines, car aucune de leurs conclusions n'est certaine. Prenant enfin l'offensive, il prouvera que les théories opposées à la foi ne satisfont ni aux exigences de la raison ni aux besoins du cœur, ni aux besoins de la société, mais qu'elles oscillent fatalement entre l'arbitraire et l'absurde.

Pour atteindre à toutes ces fins, l'apologiste ne saurait trop varier ses moyens; il tirera ses ressources de toutes les connaissances humaines; mais on comprend qu'il ne pourra les mettre parfaitement en œuvre qu'au moyen d'une critique et d'un esprit vraiment philosophiques. La philosophie est son véritable champ de bataille. Dès lors il ne saurait s'appuyer sur une philosophie qui pèche par le fond même, par exemple celle de Kant ou le criticisme, sans compromettre la foi elle-même qu'il prétend défendre. L'apologétique ne changera pas de bases, pas plus que la philosophie traditionnelle et chrétienne : elle ne peut que se perfectionner. Sans doute elle s'enrichit de maints progrès des sciences et de la civilisation : ces nouveaux secours lui seront précieux à mesure que les objections des incrédules se multiplieront ou que les points d'attaque seront déplacés; mais il lui serait mortel de renier son passé, qui fut si glorieux et qui l'a faite ce qu'elle est. Corriger n'est pas détruire; et si des apologistes anciens se sont trompés sur des points particuliers, l'ensemble resta dans la vérité. Oui, nos vieux apologistes ont compris, en somme, et dans tous les siècles durant lesquels se sont perpétués leurs combats, les vrais rapports de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi. On ne peut le nier. Or ces rapports sont immuables au fond, bien que nous puissions toujours les mieux connaître, sinon les perfectionner.

Ces considérations expliqueront peut-être pourquoi

Léon XIII a tant travaillé, et dès le début de son pontificat, à la restauration de la scolastique, qui n'est au fond que la science des rapports de la raison et de la foi. Sans cette apologétique essentielle, toutes les autres qui se sont développées depuis, historiques, exégétiques, sociales, etc., avorteraient infailliblement.

IV

Pour compléter cette étude, nous y joindrons quelques observations critiques sur la leçon V : *la Science et la croyance en philosophie*. Bien que M. Janet n'y traite que de la croyance naturelle, il n'en touche pas moins aux questions qui nous occupent. Sans nous arrêter aux préliminaires, qui appelleraient plus d'une réserve, nous convenons tout de suite avec lui que l'antinomie de la science et de la croyance fait le fond de la philosophie moderne depuis Kant. Mais cette antinomie est-elle fondée et comment la résoudre?

Au lieu de montrer qu'elle n'est qu'apparente, M. Janet s'applique plutôt à l'outrer avant de proposer sa méthode de conciliation. Il érige, en effet, en principe absolu la liberté de penser, et nous reconnaissons là le vieux libéralisme de son école : la philosophie, dit-il, n'est fondée que sur l'évidence (ce qui est vrai) et elle ne doit consulter que la raison (ce qui est faux); il affirme « le droit à l'erreur », au lieu que nous n'avons que le droit de chercher la vérité au risque de tomber dans l'erreur ; il ajoute que la philosophie fait autant de progrès par l'erreur que par la vérité, alors que l'erreur ne contribue que dans certains cas et indirectement au progrès de la vérité, en suscitant des réponses et des recherches plus profondes. Si Aristote, par exemple, avait enseigné les contradictoires des vérités qui constituent son système philosophique, la philosophie grecque n'y aurait-elle rien perdu? Obligé cependant de convenir que la liberté absolue de penser mènerait à la

liberté du crime, M. Janet essaye de la concilier avec la *croyance*, c'est-à-dire en définitive avec la justice et les bonnes mœurs. Et il espère y réussir en disant que, dès le premier acte de son exercice, l'intelligence doit s'accompagner de la croyance au devoir : ainsi, dit-il, la science contient un principe de croyance. Mais cette tentative nous paraît vaine tant qu'il érigera en principe absolu la liberté de penser, regardant la pensée humaine comme une fin en soi, au lieu de la subordonner purement et simplement à son objet, c'est-à-dire à la vérité et au bien. Nous reconnaissons trop bien là le principe kantien de l'*autonomie de la raison*, si cher aux rationalistes. Le principe de la liberté absolue de penser entraîne cette conséquence, qu'il est impossible de déterminer le devoir et de l'imposer autrement que par la force. C'est le caractère propre de la liberté absolue de penser, de se créer en définitive les devoirs qu'elle veut; et M. Janet n'a-t-il pas très bien montré plus haut que le libre penseur en arrive à nier les lois sacrées du mariage, celles de la probité et des bonnes mœurs? Qu'importe de croire dès l'origine au devoir, si l'on peut ensuite le tourner à son gré?

D'ailleurs il est faux que la science, en tant que science, contienne la croyance : la science peut bien s'accorder avec la croyance, mais elles se limitent l'une l'autre plutôt qu'elles ne s'impliquent. Nous soutenons qu'il n'y a point de croyance dans les actes de la science en tant que telle. Seulement, il importe, pour que l'intelligence ait toute sa force et sa lucidité, que la volonté et le cœur soient bien disposés, qu'ils soient dociles et prêts à embrasser la vérité et à la suivre, soit qu'elle se manifeste directement, soit qu'elle se manifeste par des témoignages suffisants, c'est-à-dire par la croyance.

Pour achever de résoudre ce prétendu conflit de la science et de la croyance naturelle, nous n'avons guère qu'à citer ici la remarquable étude que le P. Schwhalm (1)

(1) Le même auteur a publié dans la même revue une réfutation décisive des articles de M. Blondel, auxquels nous avons fait allusion

a présenté au congrès de Fribourg, et qui a paru dans la *Revue thomiste* (nov. 1897). C'est, croyons-nous, une réponse directe et intentionnelle à la leçon de M. Janet. Le P. Schwhalm montre d'abord la ressemblance et la différence de la croyance et de la science : l'une et l'autre donnent la certitude, mais l'une par l'évidence intrinsèque, l'autre par l'évidence extrinsèque.

Il se demande ensuite quelle est la part de la croyance dans la science, et, avant de répondre, il distingue la science qui se fait et la science faite. Il est clair que la croyance se mêle pour ainsi dire à la science qui se fait : nous croyons avant de savoir, l'homme est un être enseigné, nous avons d'abord accepté sur l'autorité d'autrui ce que nous avons su plus tard. Et si par croyance nous entendons encore les hypothèses, les opinions plus ou moins probables, toutes les sciences, même celles qui sont réputées les mieux faites, en entraînent beaucoup avec elles. Cependant la science faite, considérée comme telle, exclut la croyance : on ne peut par un même acte croire et savoir. Ce qu'on peut dire, par exemple, c'est qu'un spécialiste qui reçoit en confiance d'une science supérieure les principes de la science spéciale qu'il cultive, croit et sait à divers égards : il croit les principes et il sait les conséquences. Mais si ce savant sait rattacher lui-même les principes de la science particulière où il excelle aux principes de la philosophie, on ne voit pas qu'il se mêle à son savoir aucune croyance. Bref, conclut le P. Schwhalm : « Il y a une part de croyance dans la science même lorsque la science non achevée marche à la découverte de l'être, à demi entrevu sous les symboles et sous les formules approximatives de ses hypothèses. Il y a une part de croyance dans la science

dans les pages précédentes. Les articles de M. Blondel ont paru dans les *Annales de philosophie chrétienne* sous ce titre : *Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896, janvier-juillet). La réponse du P. Schwhalm a paru dans la *Revue thomiste* de nov. 1896. Voir aussi sur les mêmes questions l'article de M. l'abbé Gayraud (*Annales de phil. chrét.*, déc. 1896 et suiv.), etc.

même, lorsque la science faite est de nature subalterne, et que le savant demeure étroitement spécialiste. Mais, dans la métaphysique, science première, immédiatement éclairée par les premiers principes, cette foi même n'a plus de place, là ou la métaphysique peut, sans témérité, se dire faite. C'est donc l'intuition, ce n'est pas la foi qui est à la base de toutes les sciences. La foi n'y est qu'une condition d'infériorité hiérarchique ou un instrument provisoire de découverte. » (p. 644.)

Ces conclusions sont excellentes. Cependant l'article lui-même appelle deux observations critiques. En premier lieu, il ne paraît pas que la métaphysique soit l'unique science première, c'est-à-dire que toutes les autres soient subalternes par rapport à elle, lui empruntant quelques-unes de ses conclusions pour en faire leurs premiers principes. Telle serait néanmoins l'opinion du P. Schwhalm, qui n'a touché cette question, il est vrai, que d'une manière tout à fait incidente : « J'ai dit que la métaphysique, science de l'être, écrit-il, était la science suprême. Toute science, par rapport à elle, est une science subalterne, lui empruntant des données primitives, qu'elle en reçoit toutes faites » (642). En pressant un peu cette opinion, il s'ensuivrait que la philosophie est rigoureusement une, en ce sens que toutes ses conclusions relèvent des seuls principes de la métaphysique. Nous avons vu, dans la première partie de cette étude, que telle n'est pas l'unité de la philosophie; tels ne sont pas les rapports de la logique et de la morale avec la métaphysique. Mais chacune de ces sciences est universelle à sa manière, et chacune prime les autres à divers égards.

En second lieu, au sujet de la différence de la science et de la foi naturelle, le P. Schwhalm semble supposer que celle-ci est toujours volontaire et libre : « La certitude de la science est nécessaire, dit-il, la certitude de la foi est volontaire (p. 631)... La pleine évidence de l'être intime des choses nécessite seule une telle adhésion; ici donc, malgré l'évidente crédibilité, il y a place encore pour une sorte d'élection... De là vient ce qu'on doit appeler en toute

rigueur la liberté métaphysique de l'adhésion en tout acte de foi » (p. 635). — On peut répondre qu'il ne faut pas regarder à la liberté métaphysique, quand il s'agit de l'homme, mais bien à la liberté psychologique et morale. Or, il paraît bien que certaines croyances s'imposent nécessairement, et ne sont pas libres. Une mère est-elle libre de croire ou de ne pas croire à la mort de son fils tombé sur le champ de bataille, alors que toutes les feuilles publiques lui en parlent ou que les compagnons du jeune homme lui racontent tous les détails de cette fin cruelle et glorieuse? Sommes-nous libres de croire à l'existence de la Chine ou de l'Amérique? Nous reconnaissons que dans tous les cas de ce genre on peut recourir à des preuves indirectes et métaphysiques, par exemple de cette manière : le consentement universel sur ce point n'a pas d'autre cause suffisante que l'existence de ces contrées. Il nous paraît néanmoins que l'évidence intrinsèque n'est pas la seule qui puisse forcer notre adhésion. Il est vrai que la théologie enseigne que la foi est libre. Mais il s'agit ici de la foi surnaturelle et considérée en général. On sait d'ailleurs à combien de controverses et d'opinions cette question de la liberté et de la certitude de la foi a donné lieu entre théologiens. Elle est liée intimement à la question non moins délicate et non moins grave du libre arbitre. Sans entrer ici ni dans l'une ni dans l'autre, nous nous bornons à dire ou plutôt à reconnaître que la foi naturelle n'est pas toujours libre. Quoi qu'il en soit, la distinction de la foi et de la science n'en est pas moins parfaite; et c'est ce que ne doivent pas oublier les philosophes et les théologiens qui, loin de détruire l'une par l'autre dans une opposition mal comprise, s'attachent toujours à les accorder.

L'ÉVOLUTION

DES

IDÉES GÉNÉRALES

D'APRÈS M. TH. RIBOT

Sommaire : M. Ribot. Dessein de son ouvrage : *l'Evolution des idées générales*.

I. Les formes inférieures de l'abstraction. L'*image générique*. L'abstraction chez les animaux, chez l'enfant, chez les sourds-muets. L'abstraction dans les gestes analytiques.

II. La parole. Importance de la philosophie du langage. Origine du langage d'après M. Ribot.

III. Les formes moyennes de l'abstraction. Elles n'existent pas : l'esprit humain part des idées les plus générales.

IV. Les formes supérieures de l'abstraction. Rapports de la pensée et de l'image. Expériences faites. Elles confirment, en réalité, la doctrine de l'irréductibilité de l'idée à l'image.

V. Evolution des principaux concepts : le *nombre* — l'*espace* — le *temps* — l'*idée de cause* — l'*idée de loi* — l'*idée d'espèce*. Relativisme universel.

VI. Conclusion. Comment l'abstraction se serait constituée et différenciée de la sensation. Directions qu'elle aurait suivies. Critique. Conclusion.

M. Ribot, directeur de la *Revue philosophique* et professeur de psycho-physiologie au Collège de France, est bien connu dans le monde philosophique, où il représente et personnifie, pour ainsi dire, l'une des formes les plus intéressantes du positivisme. La doctrine qu'il professe n'est pas celle de Comte, ni celle de Littré, ni celle de

Spencer : elle est vraiment sienne, fidèle cependant et forcément aux principes du positivisme, qui se définit toujours, au moins d'une manière négative, par la suppression de toute métaphysique. A ce point de vue, M. Ribot est aussi radical que n'importe quel auteur de son école. On trouvera néanmoins, dans telles et telles pages de ses œuvres, plus d'un aveu ou d'un détail qui accuse une tendance vers une philosophie meilleure.

Nous nous proposons d'étudier ici l'un de ses derniers ouvrages : *l'Evolution des idées générales* (1897), qui a fait l'objet de ses cours au Collège de France en 1895. Le sujet est des plus importants, et l'on sent bien que l'auteur y plaide *pro domo sua*. S'il ne gagne pas son procès, c'en est fait du positivisme et aussi de l'évolutionnisme, ces deux frères qui ne se reconnurent pas d'abord, mais qui sont devenus inséparables. Il sera donc aussi utile qu'intéressant de suivre l'auteur dans cette suprême tentative de défense. En voici le plan. Dans une série de six chapitres, M. Ribot traite successivement : des formes inférieures de l'abstraction ; — de la parole ; — des formes moyennes — et des formes supérieures de l'abstraction ; — puis de l'évolution des principaux concepts (nombre, espace, temps, cause, loi, espèce) ; — enfin il tire ses dernières conclusions.

Son but n'est pas de montrer, ainsi qu'on pourrait le croire à la simple inspection du titre, comment les idées générales se développent et s'éclaircissent avec le progrès de la science et de toutes les connaissances humaines ; mais il prétend démontrer qu'il y a évolution et continuité depuis l'abstraction inférieure qu'il accorde aux animaux, jusqu'aux abstractions des hommes de génie. Il croit même saisir constamment sur le vif cette évolution, ce passage du concret à l'abstrait, du sensible à l'universel ; en sorte que son livre est moins une thèse dogmatique qu'une description et un traité d'histoire naturelle : « Ceci, dit-il, est une étude de psychologie pure d'où l'on a rigoureusement éliminé tout ce qui se rapporte à la logique, à la théorie de la connaissance, à la philosophie première : il ne s'agit que de genèse, d'embryologie, d'évolution (p. 2). »

— On pourra néanmoins s'étonner qu'une étude consacrée aux idées générales ait été entreprise et poursuivie comme étrangère à la logique. Si la psychologie, en effet, nous permet d'expliquer l'origine des idées et de la décrire, ce n'est qu'autant que la logique nous fait connaître les idées elles-mêmes, leur nature, leurs espèces et leur valeur. Ce sont là des indications indispensables sur leur origine. La logique doit donc servir d'introductrice et de guide à la psychologie, qui, sans elle, manque des observations et des analyses suffisantes.

I

LES FORMES INFÉRIEURES DE L'ABSTRACTION

M. Ribot étudie successivement les formes inférieures de l'abstraction chez les *animaux*, les *enfants*, les *sourds-muets* et dans les *gestes analytiques*. Dès le début, il est facile de voir qu'il entend l'abstraction autrement que les scolastiques, et que le volume tout entier portera sur de perpétuelles équivoques : « L'activité intellectuelle, dit-il, est toujours réductible à l'un de ces deux types : associer, réunir, unifier ; ou dissocier, isoler, séparer » (p. 5). Ce serait vrai, s'il entendait par ces deux actes, la composition et la décomposition des idées intellectuelles ; mais il n'a en vue que les images ou les idées sensibles : « En définitive, dit-il, elle (l'abstraction) est toujours une application particulière de l'attention » (p. 8). Comme s'il suffisait de considérer une chose sensible sans celles qui l'accompagnent naturellement pour abstraire et universaliser. Voici qui est plus clair encore : l'*image* qu'il appelle *générique*, sorte d'image composite, résultant de plusieurs autres, dont elle serait comme la moyenne, est regardée comme une étape intermédiaire entre le percept et le récept, c'est-à-dire entre la sensation particulière et le concept abstrait. Aux plus bas degrés de l'abstraction, nous aurions seule-

ment ces images génériques, et, aux plus hauts degrés, les mots. Notons que cette *image générique* ne mérite point, à proprement parler, le nom qu'on lui donne : c'est une image particulière, une moyenne ou une résultante. De pareilles expressions, contradictoires en elles-mêmes, devraient être bannies de la philosophie. Mais il n'y a plus de doute, dans toute la série de cette étude l'idée vraiment universelle sera perpétuellement méconnue : on expliquera son vêtement sensible, ce qui la prépare ou l'accompagne, les données particulières qu'elle synthétise et anime, mais on ne l'expliquera jamais elle-même. On la traitera comme les physiologistes matérialistes traitent l'âme, qu'ils assimilent à l'harmonie du corps, à l'équilibre et au fonctionnement de tous les organes.

L'abstraction chez les animaux. — M. Ribot cherche donc les origines de l'abstraction chez les animaux; et, à vrai dire, étant donné ce qu'il entend par l'abstraction, il devrait accorder aux animaux une vie intellectuelle supérieure. Ne nous donnent-ils pas des exemples d'harmonie dans le travail, de discernement dans la conduite et d'unité dans toute la vie? Nous parlons surtout de certaines espèces : la fourmi, l'abeille, nombre d insectes et d'oiseaux. Que de merveilleuses connaissances professionnelles, désignées sous le nom assez mal choisi d'*instinct!* L'instinct suppose l'*estimative*, cette faculté de connaissance sensible que les scolastiques n'ont pas refusée à l'animal, et par laquelle celui-ci connaît ses vrais rapports avec les choses et les autres espèces, ce qui lui est nuisible et ce qui lui est avantageux, ce qu'il peut craindre ou espérer en toutes circonstances dans ses conflits avec ses congénères ou avec les espèces rivales. Mais M. Ribot nous déclare qu'il ne veut pas s'occuper de l'instinct. A plus forte raison se défendrait-il de s'occuper de l'*estimative*. Ce serait pourtant le cas. Mais, s'il y consentait, comme il suppose d'autre part qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la connaissance de l'animal et celle de l'homme, il serait obligé de conclure que l'animal l'emporte absolument sur l'homme dans bien des cas. Il ne cherche donc chez l'animal que des embryons

ou des essais de raisonnement, dans lesquels l'animal semble nous imiter de loin, et plus ou moins maladroitement. C'est, par exemple, l'éléphant qui se sert d'un roseau en guise de grattoir, pour se débarrasser de sangsues, ou d'un éventail de cinq pieds de long, fait d'une branche assez feuillée, pour chasser les mouches; c'est la pie ou le singe qui compte jusqu'à 5 ou 6; ce sont des insectes chasseurs qui comptent jusqu'à 5, 10, 15, 24 victimes nécessaires à leur progéniture; c'est le singe encore qui se serait rendu compte du levier, de la vis, de la pierre-marteau, etc.

— Mais encore une fois, les connaissances professionnelles, pour ainsi dire, que suppose l'instinct de chaque espèce, et dans lesquelles l'animal excelle, sont bien supérieures à tout ceci. Il faudrait donc se transporter sur le terrain de l'animal au lieu de l'amener sur le nôtre, où il ne fait que nous singer maladroitement; et peut-être qu'alors nos positivistes devraient conclure que nous lui sommes inférieurs. Cette conclusion absurde pourrait servir à les éclairer. Quant à nous, nous ne trouvons point l'abstraction et les idées universelles qui en sont le fruit dans les connaissances instinctives de l'animal, non plus que dans celles qu'il paraît acquérir à notre imitation. Cette abstraction et ces idées, au contraire, ne manquent point à l'homme le plus inculte, ni à l'enfant dès qu'il s'éveille à la vie intellectuelle.

Volontiers donc nous dirons, avec M. Ribot, que les animaux n'ont que la logique des images, qu'ils ne raisonnent qu'avec des images; mais qu'il ne soit plus question d'images génériques équivalant à des abstractions imparfaites ou confuses. Volontiers encore nous dirons avec lui et contre Stuart Mill, qu'il y a chez l'animal plus que de simples associations d'idées : il y a de vraies facultés de connaissance. Mais qu'il renonce à voir chez l'animal l'abstraction proprement dite et l'idée universelle; car, si elles y étaient, à quel degré de connaissance l'animal ne serait-il point parvenu? Si les instincts de l'animal étaient dirigés et éclairés par des idées universelles, et non pas seulement par des idées sensibles, concrètes, particulières, qui

ne laissent aucune place au raisonnement, à la science, au libre arbitre et à la moralité, l'animal serait notre égal et souvent notre maître.

L'abstraction chez l'enfant. — De l'animal nous passons à l'enfant qui ne parle pas encore (*infans*). Celui-ci commence-t-il sa vie intellectuelle par les idées générales, comme le veut Leibniz, ou bien par les idées singulières, comme le veut Locke? M. Ribot estime que le problème est mal posé ainsi et il ne répond que par cette formule : l'intelligence va de l'*indéfini* au *défini*, c'est-à-dire du confus au distinct, du vague au précis. L'enfant commencerait par le vague, c'est-à-dire par les « images génériques », pour arriver plus tard à des idées purement abstraites.

— Mais cette analyse nous paraît bien incomplète et superficielle. Sans doute, l'intelligence de l'enfant, comme toute intelligence en progrès, va de l'idée confuse à l'idée claire et distincte. Disons même que toute connaissance, soit sensible, soit intellectuelle, obéit à cette loi de développement; les sens et l'intelligence se ressemblent beaucoup sous ce rapport, comme saint Thomas en particulier l'avait fort bien observé. Mais il s'agit de savoir s'il n'y a pas de bonne heure, chez l'enfant, deux ordres d'idées et de connaissances parfaitement distinctes, quoique intimement associées et évoluant de concert : des idées sensibles et des idées intellectuelles, vraiment abstraites, les plus abstraites même, quoique confuses (comme celles d'être, d'unité, de vérité, de substance et de cause). Or, il paraît bien qu'il en est ainsi; car il est impossible de plier les faits observés à une autre interprétation. Que n'a-t-on pas dit de la facilité extrême avec laquelle l'enfant généralise? Il bégaie à peine et ses sens sont comme noyés encore dans le vague des premières sensations, que déjà on surprend chez lui la faculté d'abstraction en plein développement. Cela nous permet de satisfaire à ce que les opinions de Locke et de Leibniz renferment chacune de vrai : les sens de l'enfant s'ouvrent aux objets particuliers; mais son esprit s'éveille dans les idées générales. Aussi, dès l'origine de sa vie intellectuelle, qui paraît précoce et bien antérieure à l'âge de discrétion, l'enfant se montre fort supérieur à l'animal, alors que par la connaissance sensible il lui est très inférieur. Et ceci montre une fois de plus que la connaissance intellectuelle n'est pas une simple évolution de la connaissance sensible, puisqu'elle naît bien avant que celle-ci soit arrivée à la perfection.

L'abstraction chez les sourds-muets. — M. Ribot n'est pas plus juste envers les sourds-muets qu'envers les enfants. Il les juge désavantageusement au point de vue intellectuel. Il avoue cependant que tel sourd-muet de sept à neuf ans, se demandait déjà, avec une curiosité réfléchie, d'où venaient le ciel et la terre. On connaît plusieurs exemples de jeunes sourds-muets aveugles, initiés par un enseignement convenable, fait d'ingéniosité et de tendre charité, aux plus hautes vérités morales et religieuses. Comment expliquer ces résultats, si l'idée abstraite n'est qu'un fruit de la sensibilité? Ne faut-il pas voir au contraire, dans cet effort vainqueur d'une intelligence emprisonnée de toutes parts dans des sens amortis, la preuve de sa spiritualité? Et qu'importe que la vie sensible conditionne encore et provoque la vie intellectuelle, si elle ne peut la mesurer ni la produire?

L'abstraction dans les gestes analytiques. — Il faut entendre par les gestes analytiques cette mimique naturelle qui exprime la pensée, en peignant chacun des éléments ou chacune des idées particulières dont elle se compose. C'est le langage qu'on emploie avec les sourds-muets et auquel recourent les personnes qui n'entendent point une même langue. Il est compris sous toutes les latitudes et chez tous les peuples. Or, qui ne voit que ces gestes peuvent éveiller des idées très générales et très élevées, nous pouvons dire aussi très abstraites, même chez les sourds-muets qui n'ont jamais eu d'autre moyen de communication avec leurs semblables, et qui par conséquent ignorent complètement la parole prononcée ou écrite.

Telle n'est pas cependant l'opinion de M. Ribot. Avant l'apparition de la parole, il n'y aurait guère de possible, selon lui, que la *logique des images*. Signalons aussi une opinion curieuse et très favorable à une linguistique évolu-

tionniste dans le genre de celle de M. Paul Regnaud : c'est que les hommes auraient d'abord communiqué entre eux comme les sourds-muets, c'est-à-dire par gestes; et si la parole ne s'était pas formée et n'avait pris de grands développements, les gestes se seraient perfectionnés davantage et l'auraient presque remplacée; mais la parole aurait primé le geste, parce qu'elle vaut mieux. Pour nous, qui ne pouvons penser que la parole ait jamais manqué à l'homme, nous n'admettons qu'une évolution accidentelle du langage. Au reste, il est vraisemblable que le geste intelligent et le langage se sont développés de concert : ainsi l'action oratoire et l'éloquence. Mais soit le geste, soit la parole, peuvent exprimer des idées et des sentiments supérieurs, bien que la parole en soit naturellement l'expression la plus parfaite.

II

LA PAROLE

Venons donc à la parole. Il faut savoir gré à l'auteur de reconnaître qu'il y a une philosophie du langage et qu'on ne doit pas en décliner l'étude; il faut regretter, avec lui, que la psychologie linguistique soit négligée (p. 98). Chose bien digne de remarque chez un psycho-physiologiste aussi décidé et aussi exclusif, il fait autant de cas de la psychologie linguistique que de la psychologie physiologique. Loin de le contredire, nous abonderons dans le même sens, et nous ajouterons que la philosophie du langage est de la plus haute importance non seulement en psychologie, mais en logique et en métaphysique. L'importance du langage est universelle. Malheureusement M. Ribot n'étudie guère le langage que par le dehors. Comment pourrait-il l'étudier par ce qui en fait l'âme, puisque cette âme est l'idée universelle, qu'il s'efforce constamment de dénaturer pour en faire le simple fruit de l'évolution de l'idée sensible?

Il va sans dire qu'il accorde aux animaux un langage

sans différence essentielle avec le nôtre; mais il affirme aussitôt que ce langage est très rudimentaire. Il nous paraît, au contraire, que ce langage est très parfait, mais dans son genre, qui est inférieur. C'est-à-dire qu'il faut distinguer deux espèces de langage : l'un sensible et l'autre rationnel. L'homme les associe en lui, mais l'animal n'a que le langage de la sensibilité. Il ne paraît pas que le langage de certaines espèces animales, qui se concertent merveilleusement pour travailler et se communiquent si vite leurs informations et leurs impressions, soit imparfait en lui-même : il est très remarquable, au contraire, comme l'instinct de ces animaux, mais il est tout sensible; il exprime peut-être tout ce que ces animaux connaissent, mais rien que ce qu'ils connaissent. Ce qui fait la valeur du langage humain, même le plus dégradé, c'est qu'il exprime des idées universelles. Or, ce n'est pas graduellement que le langage humain est arrivé à exprimer ces idées : il n'a existé qu'avec ces idées, qui ont sur lui une préexistence au moins de nature.

Mais telle n'est pas l'opinion de M. Ribot, qui admet l'origine tout évolutionniste du langage. L'homme primitif aurait d'abord émis des cris inarticulés, puis des sons et mêmes des chants, enfin des articulations. La parole en naquit. Combien elle fut faible à l'origine ! D'abord quelques adjectifs ; ceux-ci en se particularisant, donnèrent les substantifs ; le verbe n'apparaissait pas encore, etc... Comment pareille théorie pourrait-elle nous en imposer, alors qu'elle n'a guère d'autre autorité en linguistique, que celle de M. Paul Regnaud, collaborateur de la *Revue philosophique ?* Rejetée déjà par la plupart des linguistes, elle est inadmissible en philosophie. Les langues si misérables de certains sauvages, qu'on nous représente comme des exemples de ce que pouvaient être les langues primitives, ne sont en réalité que des langues déchues, comme le seraient nos patois par rapport au latin d'où ils dérivent, s'il n'y avait à côté et au dessus d'eux une langue littéraire. D'ailleurs, même ces langues diminuées, ont encore une âme, qui est l'idée vraiment générale, l'idée universelle. Même ces langues, pour qui les a étudiées

sérieusement, sont des merveilles ; et naguère tel missionnaire d'Afrique protestait, dans les *Missions catholiques* (mars 1898), contre le jugement défavorable porté par certains linguistes sur les idiomes africains. Il y a, quoi qu'on dise, une *grammaire générale* qui s'applique à toute les langues. Les idéologues, ici d'accord avec les spiritualistes, ont raison sur ce point ; et il est étonnant que M. Ribot les répudie, lui qui par tant de côtés en descend si légitimement. Mais il est inutile d'insister davantage sur un chapitre ouvert à tant de controverses entre linguistes ou philologues.

III

LES FORMES MOYENNES DE L'ABSTRACTION.

Ces formes moyennes comprendraient deux classes : dans la première, le mot jouerait un rôle effacé, et le concept se différencierait à peine de « l'image générique » ; dans la deuxième classe, le mot jouerait un rôle prépondérant.

— On peut répondre aussitôt que le mot manque souvent à nos abstractions les plus élevées. Sans doute le mot sert beaucoup à la pensée, mais il ne lui est pas absolument nécessaire et ne la mesure point. On peut même croire que nombre de personnes (et si elles ne sont pas les plus disertes, elles ne sont pas les moins judicieuses) pensent bien souvent en appuyant leurs idées sur d'autres signes que des mots prononcés ou imaginés. A chacun il arrive maintes fois d'avoir des idées confuses mais très abstraites, sans trouver encore leur première formule. La forme transitoire d'abstraction que l'on cherche ici entre l'idée sensible et l'idée universelle n'existe donc pas. En particulier, on n'est pas fondé à regarder comme des formes moyennes de l'abstraction ces idées générales et confuses qui animent déjà la parole hésitante de l'enfant et qui iront plus tard en se développant et en se précisant.

Ces idées premières, ces idées principes de l'ordre intellectuel sont déjà ce qu'il y a de plus universel, de plus abstrait, quoique de moins réfléchi. La science les éclaircira, la science en déduira mille conséquences ; mais la science ne les dépassera jamais absolument. Comment dépasser les idées d'être, de substance, de loi, d'ordre, de vérité, de beauté, de moralité et les principes qui en naissent immédiatement ? Notre esprit y est enfermé pour ainsi dire, comme notre corps en ce globe, entre les deux pôles, et les deux autres points cardinaux. Or ces idées et ces principes sont contemporains des origines de la vie intellectuelle : ils n'ont pas manqué aux premiers peuples, ils ne manquent pas à l'enfant de dix ans tant soit peu apte et instruit. Il est donc injuste de les regarder comme des formes moyennes de l'abstraction.

L'esprit humain, l'esprit des peuples primitifs est parti des hauteurs, bien que, dans l'ordre expérimental et celui des progrès matériels, il ait dû gravir laborieusement toutes les pentes. Et voilà peut-être une des raisons pour lesquelles le simple est si près du sublime ; de là aussi cette alliance si souvent remarquée entre le naturel et le vrai, le spontané et le beau. Bien avant que la grammaire et la rhétorique eussent trouvé leurs lois, les peuples anciens nous ont laissé des modèles qui ne seront jamais dépassés. Il en est de même dans tous les ordres de connaissances. Nos abstractions ne vont pas précisément en s'élevant, mais plutôt en s'éclaircissant et aussi en se compliquant. Faudra-t-il dire par exemple, comme paraît le croire M. Ribot, que nos classifications zoologiques sont plus abstraites que celle d'Aristote ? Nous pouvons dire seulement qu'elles sont plus savantes, plus complètes et plus exactes ; mais elles ne portent point sur des idées ou des principes plus abstraits. Il serait d'ailleurs parfaitement ridicule de supposer qu'Aristote n'a connu et pratiqué que des formes moyennes d'abstraction. Or ce que nous disons des classifications scientifiques, il faut le dire aussi des langues, qui ne sont, pour ainsi dire, que des classifications universelles des pensées humaines. Parmi les langues, il en est de plus

savantes et de plus riches que les autres, mais aucune n'est dépourvue de ces idées premières, majeures, qui dominent toutes les idées particulières. Ces idées premières, loin d'être équivoques entre le concret et l'abstrait, tranchent mieux encore que toutes les autres sur les idées purement sensibles, et montrent bien que si le concret et l'abstrait se lient dans notre connaissance, ce n'est pas qu'il y ait continuité de l'un à l'autre, mais c'est que nos facultés intellectuelles et sensibles sont intimement associées.

IV

LES FORMES SUPÉRIEURES DE L'ABSTRACTION

Au début de ce chapitre, l'auteur se demande si nous pouvons ne penser qu'avec des mots. Il ne le croit pas, mais il faudrait encore, selon lui, quelque image, *visuelle* ou *auditive* ou *motrice*. Cette réponse nous paraît au moins incomplète et voici la nôtre. A proprement parler et s'il s'agit de la pensée intellectuelle, propre à l'homme, nous ne pensons ni avec des mots ni avec des images, mais avec des idées universelles, purement spirituelles en elles-mêmes ; et la suite le fera voir de plus en plus. Seulement, à cause de l'union intime des sens et de l'intelligence, nous ne pouvons saisir et manier, pour ainsi dire, nos idées intellectuelles qu'avec des images ou avec des idées sensibles. Mais c'est une grave erreur de confondre celles-ci, si subtiles soient-elles, avec celles-là, comme paraît le faire sans cesse M. Ribot. Les expériences mêmes qu'il rappelle peuvent servir à le réfuter.

Il s'est proposé, nous dit-il, de pénétrer la nature intime du concept, en recherchant ce qu'il y a dans la conscience immédiatement en plus du terme général. Pour s'en bien informer, il a soumis à une expérience méthodique un certain nombre de personnes, auxquelles il a posé invariablement la question suivante : A quoi pensez-vous

immédiatement avant réflexion, sitôt que j'ai prononcé devant vous tel terme général ? Les termes généraux sur lesquels portaient les investigations étaient les suivants, au nombre de 14 : *chien*, *animal*, *couleur*, *forme*, *justice*, *bonté*, *vertu*, *loi*, *nombre*, *force*, *temps*, *rapport*, *cause*, *infini* (p. 131). Qu'est-il arrivé ? Ce à quoi il fallait s'attendre et que nous aurions pu prédire. Chez les personnes interrogées, les termes généraux ont réveillé d'ordinaire immédiatement le souvenir de quelque image ayant quelque rapport avec l'idée exprimée par le terme général et avec les habitudes du sujet. On sait que la plupart des personnes pensent en se servant d'imaginations de la vue : les typographes en particulier se représentent facilement les mots écrits plutôt que les mots entendus ; des peintres, des sculpteurs, des musiciens penseront plutôt en se représentant des figures et des couleurs, ou des attitudes et des formes, des mélodies et des harmonies ; d'autres encore incarneront peut-être leur pensée dans des mouvements exécutés ou imaginés, etc. Il y a, sous ce rapport, autant de psychologies qu'il y a de professions ou d'états d'âme habituels : *psychologie des musiciens... des sourds-muets*, etc. Il est clair en effet, que l'imagination, sans parler des autres facultés, se spécialise selon l'état, l'aptitude et l'exercice de chacun, sans cesser pour cela d'être une seule et même faculté, quoi qu'on en dise.

Mais — et c'est ici que nous voulons en venir — cette diversité d'images que réveille le même terme général en diverses personnes, ou dans la même personne en diverses circonstances, prouve très bien que l'idée intellectuelle, universelle ne se confond avec aucune image ni avec aucun extrait d'image. Comment donc ! Voilà, par exemple, que le mot *loi* réveille immédiatement en celui-ci la pensée d'un juge en robe et en toque ; chez celui-là, la pensée d'une balance ; chez un autre la vue d'un geste impératif ou bien la sensation d'une harmonie, d'un mouvement régulier, cadencé, etc. : à qui persuadera-t-on que le concept de loi se confond avec l'un ou l'autre de ces symboles, qui peuvent varier à l'infini, alors cependant que l'idée est

invariable et une ? La même personne qui a l'idée très précise de Dieu, de l'âme, de substance, de cause, etc. peut se les représenter de mille manières et disserter sur ces notions en se servant successivement de toutes sortes de comparaisons, de métaphores et d'images : images de la vue, de l'ouïe, des autres sens externes ou internes. Un mot prononcé intérieurement par l'imagination pourra peut-être lui suffire. On peut donc dire, à cet égard, qu'on peut penser rien qu'avec des mots. Mais il faut convenir ici que s'il y a vraiment pensée intellectuelle, et non pas seulement un phénomène de *psittacisme* mental, le mot n'est que le véhicule de l'idée. On pense intellectuellement avec l'idée. M. Ribot est donc incomplet quand il dit que nous pensons non avec des mots, mais avec des signes (p. 150). Non, les signes ne suffisent pas : à quoi d'ailleurs se rapporteraient-ils ? Nous ne pensons, en définitive, qu'avec des idées. M. Ribot semble en convenir, quand il reconnaît qu'il y a une mémoire d'abstraits, quand il oppose l'abstraction à l'image, quand il dit qu'il y a un « dessous » caché sous celle-ci. Mais, hélas ! il retombe tout à fait dans l'opinion sensualiste, quand il conclut que « l'antagonisme de l'image et de l'idée c'est celle du tout et de la partie » (p. 153), et que les concepts ou les abstraits ne sont que « des extraits » (p. 154). Il nie donc précisément l'idée universelle qu'il s'agissait d'expliquer.

V

ÉVOLUTION DES PRINCIPAUX CONCEPTS

Suivons-le maintenant dans l'application de sa théorie à quelques-uns des principaux concepts.

Le nombre. — Bien des opinions ont été avancées sur l'origine de l'idée de nombre. Stuart Mill pense que l'enfant perçoit le nombre, comme il perçoit la couleur, la rondeur, la dureté et les autres qualités des objets. D'autres pensent

que c'est par le toucher qu'on perçoit d'abord l'unité et la pluralité : l'unité, c'est le continu ; la pluralité, c'est le discontinu. Tour à tour on a demandé la perception du nombre à la vue, à l'ouïe, au tact. D'autres ont cherché le prototype de l'unité dans le moi et l'expérience interne. Enfin, William James ramène la perception de l'unité et de la pluralité à l'attention et aux coups de l'attention. M. Ribot préférerait dire : aux coups de l'abstraction. Toutes ces hypothèses, selon lui, sauf la dernière, ne donnent que la matière brute de l'unité ; il aurait fallu des siècles pour passer de l'idée confuse, vague de l'unité et de la pluralité à l'idée claire et précise. Une preuve en serait que les sauvages ne comptent que quelques unités. L'idée abstraite du nombre ne naîtrait qu'avec le mot ; elle serait subjective et une création du moi.

— Mais l'auteur nous paraît confondre ici des choses bien différentes et céder toujours à ses préjugés d'évolutionniste. Il y a d'abord deux idées bien différentes du nombre : l'idée sensible et l'idée abstraite ou intellectuelle. A coup sûr, l'idée sensible ne manque pas aux animaux ; elle vient de même à l'enfant par tous les sens : on voit, on sent, on distingue une ou plusieurs choses. Mais, outre cette idée, il y a dans l'homme l'idée abstraite ou intellectuelle du nombre. Or, celle-ci ne manque point aux hommes d'ailleurs les plus incultes, les moins capables de poursuivre un calcul mathématique. Elle leur est suggérée sans doute par tous les sens et aussi par la conscience, mais elle est le fruit de l'esprit informé par les sens. Cette idée est plus ou moins confuse, nous le voulons bien ; beaucoup d'hommes sont incapables de distinguer avec réflexion entre l'unité transcendante, celle de l'être et des individus, et l'unité mathématique, qui en définitive, ne sort pas du domaine de la quantité ; plusieurs même n'ont point creusé l'unité mathématique, ni étudié le système décimal, ni compris par conséquent comment ce système se plie merveilleusement à toutes les évaluations. Qu'importe ! L'idée abstraite de nombre existe pourtant dans leur esprit, comme en témoigne sans cesse leur langage et leur conduite : la

science pourra éclaircir cette idée et la développer, l'appliquer à mille calculs, mais elle ne la rendra pas précisément plus abstraite; elle ne pourra jamais la dépasser absolument : on ne sort pas de l'unité. Nous voyons bien ici l'évolution de la science du nombre, mais nous ne voyons pas que l'idée abstraite du nombre sorte de l'idée sensible du nombre comme de sa cause suffisante. Autrement, comment se fait-il que l'animal ne calcule pas, lui qui, à n'en pas douter, a l'idée sensible de nombre, alors surtout que nous le voyons distinguer si bien parmi une foule d'objets et d'individus différents.

Au reste, nous souscrirons volontiers à ce que dit l'auteur sur l'importance de l'unité fondamentale dans les nombres et sur celle des chiffres arabes et des signes algébriques pour l'évolution de la science du calcul. Remarquons cependant que les anciens (Egyptiens et Grecs), qui étaient si mal servis par les signes numériques employés de leur temps (lettres numérales, etc.), sont arrivés néanmoins à des résultats surprenants, qui frappent d'admiration nos mathématiciens contemporains. Tant il est vrai que l'idée intellectuelle est plus ou moins indépendante du signe sensible : la perfection de l'un ne mesure pas absolument la perfection de l'autre.

Enfin, nous admettons encore avec l'auteur, que la psychologie n'a rien à voir avec le nombre infini, qui ne saurait tomber sous aucune expérience. Notons cependant que l'idée d'infini est l'une des premières à naître dans l'esprit, où elle se distingue très bien de l'idée d'indéfini. Si celle-ci peut être donnée dans l'ordre sensible, il n'en est point de même de celle-là. Il y a donc deux sources absolument distinctes de nos idées : les sens et l'esprit. Et les idées propres à l'esprit, en commençant par les plus hautes, ne tardent pas à luire, car elles orientent toute la vie intellectuelle, qui ne se conçoit pas sans elles : il suffit que les sens soient un peu éveillés et fournissent la matière ou l'objet nécessaire. Quelle est la langue, par exemple, qui manque de ces mots : *toujours*, *jamais*, ou de leurs équivalents, qui ne supposent rien moins que l'idée d'*infini*?

L'*Espace*. — L'auteur rejette avec raison l'hypothèse kantienne des formes *à priori* de l'espace et du temps. L'espace et le temps, en effet, sont d'abord des données sensibles et objectives, sur lesquelles travaille ensuite notre esprit. Il y a donc un espace concret et un espace abstrait. Mais l'erreur du sensualisme et de l'évolutionnisme est toujours de vouloir tirer l'abstrait du concret sans l'intervention d'une autre faculté que les sens. A coup sûr, l'animal connaît l'espace, les lieux où il se retrouve avec une si merveilleuse facilité. Que l'on songe un instant à l'hirondelle qui revient chaque année, et de si loin, à son nid; au pigeon voyageur qui, transporté à d'immenses distances, retourne à tire-d'aile à son colombier. Mais nous demanderons toujours à nos adversaires : comment se fait-il que l'animal qui connaît si bien l'espace sensible, n'ait pas l'idée abstraite de l'espace, idée qui ne manque à aucun être raisonnable ? Nulle part nous ne voyons ces transitions qu'on nous promet entre le concret et l'abstrait; le moyen terme manque toujours. Je constate bien chez l'animal une connaissance sensible très parfaite, mais rien encore d'intellectuel, au lieu que des hommes et des enfants, dont les connaissances sensibles sont très importantes, ont l'esprit ouvert à toutes les idées générales. Le concret et l'abstrait coexistent dans la créature humaine et évoluent même de concert; mais l'abstrait ne peut se tirer du concret seul, même le plus affiné par la nature et l'exercice.

Le temps. — Mêmes observations sur le temps. Ce n'est pas une forme *à priori* de la sensibilité, mais il est objectif et nous est donné d'abord par l'expérience sensible. Il y a, en effet, un temps concret, une durée qui tombe sous les sens et que perçoivent les animaux. Quelle merveilleuse connaissance plusieurs espèces n'ont-elles pas des divers moments de la journée et de la nuit, de l'heure propice pour la chasse, le travail ou le repos, de la saison où ils doivent émigrer ou revenir, etc. ! Et cependant l'homme seul a l'idée abstraite, universelle et mathématique du temps : elle ne manque à personne, bien qu'elle ne soit éclaircie et développée que par la réflexion et la science.

Il nous paraît bien inutile ensuite de nous attarder à certaines observations, où paraît se complaire M. Ribot. Qui veut-il réfuter quand il s'élève contre cette affirmation, que le présent n'est qu'un point? Eh! sans doute, le présent mathématique n'est qu'un point; mais qui soutiendra jamais que le présent réel et expérimenté, celui dont nous avons conscience, n'est qu'un point mathématique ? Que nous importe ensuite que la durée réelle et sensible que nous pouvons saisir soit de quelques dixièmes de seconde ou même d'une minute? Nous reconnaissons là cette philosophie qui prétend mesurer les sensations, alors qu'elle ne mesure que l'objet senti ou les conditions de la sensation. Plusieurs des nôtres se laissent peut-être séduire par ces apparences scientifiques. Tout cela nous paraît assez vain au regard de la métaphysique. Que nous importe encore ce que l'on nous dit du « point d'indifférence » ou de l'unité de temps? Ce qu'il y a de plus clair et ce que M. Ribot reconnaît à son tour, comme l'avaient reconnu les anciens et Platon en particulier, c'est que le temps est éminemment relatif.

Il reste toujours à déterminer l'origine de l'idée abstraite de temps. Les uns ont voulu la tirer des sensations externes (série d'aspects ou de sons, par exemple); les autres, des sensations internes (série d'états de conscience). On a considéré combien les mouvements naturels et rythmiques, comme le pouls, la respiration, favorisent la représentation du temps et en facilitent l'évaluation. Et, de fait, ces matières premières d'où l'idée de temps peut être abstraite, sont excellentes. Mais il faut reconnaître, en outre, qu'il y a un esprit capable de cette abstraction, un esprit qui généralise la succession et la considère comme uniforme et continue. Deux termes lui suffisent avec un troisième pour intermédiaire, sans discontinuité; d'où le présent, le passé et le futur. Le passé se prolonge indéfiniment derrière nous; le futur se prolonge indéfiniment en avant, et le présent ne cesse de les joindre l'un à l'autre. C'est là toute l'idée de temps. Il n'est pas d'être raisonnable qui en soit dépourvu, bien que tous ne puissent en

faire l'analyse. L'animal, au contraire, même celui qui distingue avec le plus de sûreté les divers moments de la nuit et du jour, n'y arrive point.

Telle n'est point cependant l'opinion de nos évolutionnistes. Il y aurait deux stades dans l'évolution de l'idée abstraite du temps. Dans le premier, le temps serait représenté par la mémoire et l'imagination; dans le deuxième, nous aurions le concept pur, déterminé par les signes seuls. Le concept pur de temps n'aurait été dégagé que par les astronomes. — Il est évident, au contraire, que ceux-ci n'ont fait qu'appliquer le concept de temps et calculer les différents temps. Ils n'ont pas élaboré le concept même, qui est des premiers et fonde la science au lieu d'en être le fruit. Ce concept ne manque à personne, bien que tous ne puissent l'expliquer philosophiquement. Les astronomes eux-mêmes le peuvent-ils toujours? On a vu des astronomes comme Newton, se tromper grossièrement sur la nature même de l'espace et du temps, qu'ils avaient d'ailleurs calculé avec une science admirable.

M. Ribot rejette ensuite, avec raison, le temps infini. Mais on n'est pas fondé suffisamment à regarder le temps comme subjectif, bien qu'il n'existe pas d'une manière abstraite et uniforme comme nous le concevons. Ce qu'il dit du temps *plein* et du temps *vide* est assez justifié par les observations que chacun peut faire. En somme, le temps est relatif, et c'est le multiplier que de le bien remplir.

L'idée de cause. — Avec la cause nous nous élevons à des idées plus hautes. Impossible ici de ne pas se prononcer sur les questions les plus graves de la métaphysique. Vainement l'auteur proteste-t-il qu'il s'en tiendra rigoureusement à son sujet, qui est l'apparition de l'idée universelle de cause : les idées de *miracle* et de *hasard*, avec les problèmes qu'elles entraînent, se présentent d'elles-mêmes, et l'auteur montre bien que son siège est fait. Sinon, pourquoi parlerait-il déjà de « l'identité de la cause et de l'effet » ? (p. 214.)

Fidèle au principe évolutionniste, que l'idée de cause a les plus humbles origines, il étudie successivement :

1° l'origine expérimentale de l'idée de cause ; 2° sa généralisation ou le passage de la forme individuelle subjective à la forme objective ; 3° sa transformation et sa scission en deux idées fondamentales : d'abord l'idée de force, d'énergie, de puissance active, X métaphysique ; ensuite l'idée de succession constante, invariable, de rapport fixe ; et cette dernière idée de la cause se confondrait avec celle de *loi*. Mais nous protestons dès maintenant contre cette identification, qui est démentie par une aualyse exacte de nos idées.

La loi, c'est plutôt le mode d'action de la cause; mais celle-ci ne se confond point avec son mode d'action, ni surtout avec ses effets. On reconnaît bien là cette tendance du positivisme de supprimer toujours la science des causes et des substances pour ne conserver que la connaissances des phénomènes et des lois.

Suivons néanmoins l'auteur dans ses trois étapes.

Et d'abord l'idée de cause serait de source interne et subjective; elle nous serait suggérée par notre activité motrice; un être purement passif n'aurait pas l'idée de causalité. Toutefois, M. Ribot s'éloigne ici de Biran en ce qu'il cherche l'expérience de la causalité non dans la volonté, mais dans l'activité. — Nous ne partageons point l'opinion de l'un ni celle de l'autre dans ce qu'elles ont d'exclusif. Sans doute, l'expérience interne que nous avons de notre propre causalité, surtout de notre causalité volontaire et libre, éclaircit singulièrement l'idée que nous avons de la cause; mais cette notion s'imposerait à notre esprit en dehors de notre propre causalité. Comme toutes les autres idées d'ordre métaphysique, celle-ci peut nous être fournie par notre esprit travaillant sur les premières données de l'expérience. Nous voyons, en effet, des phénomènes se succéder, nous assistons à des commencements auxquels notre esprit cherche des antécédents qui soient leur raison suffisante, c'est-à-dire des causes. L'idée de cause est donc comtemporaine du principe de causalité, principe absolu, l'un des premiers que saisisse la raison. Notre opinion fût-elle inexacte, fût-il vrai que de fait nous

n'avons l'idée de cause que parce que d'abord nous expérimentons notre propre causalité, il n'en resterait pas moins que l'idée de cause est universelle comme le principe de causalité dont elle ne se sépare pas, et qu'elle luit dès l'origine de la vie intellectuelle. Toujours l'esprit humain débute par ces idées supérieures, ces grandes lois de la métaphysique et de la logique qu'il ne sait encore appliquer avec méthode, mais qui éclairent néanmoins ses premières démarches.

Mais nos évolutionnistes n'admettent rien de tel, et M. Ribot réédite ici leurs suppositions les plus arbitraires. Après que l'homme aurait expérimenté sa propre causalité, il objectiverait cette notion, c'est-à-dire que son imagination créerait des volontés extérieures analogues à la sienne : il animerait les rivières, les flots de la mer, les vents et les nuages : c'est la période du *fétichisme*, que n'ont pas encore dépassée nombre de sauvages. L'homme civilisé y revient momentanément, quand il se laisse dominer par l'instinct et décharge sa colère sur les choses, comme l'enfant qui bat ce qui l'a blessé, ou le chien qui mord la pierre qu'on lui a jetée.

Mais il est facile de voir que l'instinct n'a rien de commun ici avec l'idée de cause. Et quant au penchant des peuples superstitieux à prêter une volonté et une personnalité aux causes physiques et à tous les éléments de la nature, il ne prouve point que l'idée de cause ne soit pas nette chez eux et déjà universelle, parce qu'ils l'incarnent d'une manière puérile. Et qu'importe que des hommes ignorants prêtent indûment à des causes aveugles la connaissance et la liberté, voire même tous les caprices ? L'idée de cause n'en est pas moins primitive, quoique mal associée. L'auteur convient que l'idée de responsabilité est des premières; or cette idée implique l'idée fort nette de cause et même de liberté. Toutes ces analyses des notions fondamentales de l'esprit humain faites du point de vue du positivisme, sont gravement incomplètes : l'élément rationnel est toujours négligé. Incidemment l'auteur regarde le miracle « comme une cause sans loi », alors cependant que le miracle, les théologiens ne cessent de le répéter, rentre

dans l'ordre universel de la Providence. Sur le somnambulisme et l'occultisme, sur la liberté et le hasard, il laisse entrevoir ses opinions, qui ne sont point celles d'un philosophe neutre en métaphysique : il devrait essayer de les justifier au lieu de les sous-entendre.

L'affirmation qui nous paraît la plus grave et que nous avons déjà signalée, c'est celle de l'identité fondamentale de la cause et de l'effet (p. 214) : elle implique le panthéisme, et un philosophe agnostique devrait se l'interdire. M. Ribot est plus fidèle à l'agnosticisme, quand il s'efforce de ramener la connaissance de la cause à la connaissance de la loi : la conclusion serait que nous ne pouvons connaître Dieu, mais seulement ses œuvres. Et c'est bien là, sans doute, ce qu'il veut dire quand il ajoute que « la cause est un piédestal au Dieu inconnu ». Mais, en réalité, la recherche de la cause amène logiquement la raison à la connaissance de Dieu. Caché d'abord derrière son œuvre, Dieu se découvre ensuite à la raison comme cause première : de ce caractère essentiel découlent nécessairement tous les autres attributs divins. On voit comment, pour éviter cette conclusion, nos positivistes et agnostiques sont contraints de supprimer pour ainsi dire l'idée même de cause, en la confondant avec celle de loi.

L'idée de loi. — Avant d'exposer, à son point de vue, la formation de cette idée, M. Ribot essaie de définir la position qu'il prétend garder entre le nominalisme et le réalisme. On sait que, d'après les nominalistes, le particulier seul existe ; les idées générales ne serviraient qu'à mettre de l'ordre dans nos expériences, à la manière des fiches de catalogues ; plus on abstrait, plus on monte et plus aussi on serait loin de la réalité et dans le vide. D'après les réalistes, au contraire, plus on abstrait et plus aussi on pénètre les natures des choses et l'intime de la réalité. Or M. Ribot prétend ne prendre parti ni pour les uns ni pour les autres. Avec les réalistes, il est objectiviste et tient pour la valeur des idées générales. Mais, avec les nominalistes, il est relativiste. Voici d'ailleurs comment il exprime et tâche de justifier son opinion :

« La position du psychologue, dit-il, ne peut être que celle du relativisme. Pour lui, nos idées générales sont des *approximations :* elles ont une valeur objective, mais provisoire et momentanée, dépendant de la variabilité des phénomènes et de l'état de nos connaissances. D'une part, les ressemblances qui servent de point d'appui aux généralisations ne sont pas des fictions de l'esprit. De plus, comme la connaissance des lois naturelles a une valeur pratique en nous permettant d'agir sur les choses, et comme leur ignorance nous fait échouer, il faut bien, quoi qu'on en dise, leur attribuer, au moins en une certaine mesure, une valeur objective. D'autre part, s'il y a évolution dans la nature, il faut aussi qu'il y ait évolution dans nos idées, et la prétention à des lois ou à des types d'une fixité inébranlable devient chimérique. Il n'y a plus entre les caractères « essentiels et accidentels », c'est-à-dire permanents et variables, la différence tranchée, autrefois admise. L'époque primaire de notre globe a pu avoir des lois qui ne sont plus celles de notre âge quaternaire ; tout change au cours du développement. » (p. 220.)

Il est clair, après cela, que M. Ribot nie les essences, les natures et, partant, la métaphysique tout entière; il n'admet aucun absolu, ni dans la pensée ni dans les choses, quoiqu'il admette la correspondance des choses avec la pensée. Or cette attitude éminemment sceptique, puisqu'elle n'admet que des vérités relatives, sera toujours condamnée par l'évidence indéclinable de nombre de vérités absolues. Quel que soit le caractère contingent des réalités premières qui s'offrent à notre esprit, et de notre esprit lui-même, nous n'en saisissons pas moins des natures, des substances qui sont ce qu'elles sont ou ne sont pas; ce qu'il y a d'immuable dans l'être nous apparaît donc. C'est ainsi que nous distinguons certainement, quoique d'une manière imparfaite, l'essence de l'esprit et celle du corps, l'essence de Dieu et l'essence de la créature. De même, sous les phénomènes et par les phénomènes notre esprit saisit des lois; et il paraît bien que beaucoup de celles-ci, je parle surtout des lois fondamentales de la mo-

rale, des lois de la métaphysique et des mathématiques, tiennent aux essences des choses et sont immuables comme elles. M. Ribot tient, au contraire, pour la relativité de toute essence, de tout être et de toute loi.

Voici maintenant comment il explique l'apparition graduelle du pur concept de loi. Cette évolution comporte trois périodes. D'abord l'homme n'aurait que des « images génériques »; ensuite il connaîtrait des lois concrètes ou empiriques; enfin il arriverait à la connaissance des lois théoriques et idéales. Les « images génériques » par lesquelles débuterait la notion de loi ne seraient que « la conception machinale de la régularité pour un nombre restreint », le résultat d'une répétition constante (cours du soleil, des saisons), une pure association d'idées et une habitude constante, « l'attente irréfléchie d'une récurrence plusieurs fois perçue ». Il va sans dire que l'animal ne serait point dépourvu de cette connaissance inférieure de la loi, et on ajoute que « beaucoup d'hommes n'ont eu et n'ont encore que ce simulacre de lois » (p. 221).

— Or, c'est contre cette prétention qu'on ne saurait trop s'élever. Le concept abstrait de loi ne manque à aucune créature raisonnable; l'animal, au contraire, ne pourra jamais y atteindre. Il peut bien saisir une succession, non la raison de cette succession, c'est-à-dire la loi elle-même, qui se révèle d'abord dans l'ordre moral. C'est par analogie, en effet, avec l'ordre moral que nous attribuons des lois à la nature : la philologie en témoigne, et l'auteur lui-même apporte une citation qui le confirme. Quant à l'évolution ultérieure du concept de loi, nous l'admettons volontiers, mais nous remarquerons encore une fois que cette évolution des concepts n'aboutit pas à leur formation, qui est primitive. A ce développement se rapporte plus ou moins bien ce que M. Ribot ajoute sur la deuxième et la troisième période de l'évolution de l'idée de loi. Cependant nous ne pensons pas qu'il soit fondé à qualifier de théoriques et d'idéales les lois les plus abstraites et les mieux connues. A plus forte raison ne dirions-nous pas que les lois sont *approximatives*. Tout cela néanmoins s'accorde

avec le relativisme qu'il professe. En somme, il méconnaît ce qu'il y a vraiment d'universel, de métaphysique et d'absolu dans l'idée de loi. Cette idée est l'idée même de l'ordre, non point l'idée particulière d'un ordre sensible, comme peut l'avoir une abeille, qui construit géométriquement les rayons de sa ruche, ou l'oiseau qui arrondit son nid, mais l'idée générale d'un ordre raisonnable. Cet ordre se révèle d'abord à l'homme dans la sphère morale et sociale, et c'est là que l'idée de loi brille de tout son éclat; il se révèle ensuite dans le monde abstrait des figures et des nombres (lois mathématiques) et dans la nature (lois physiques).

L'idée d'espèce. — L'idée d'espèce n'est pas moins importante que les précédentes. L'espèce, en effet, c'est l'essence des choses, telle du moins que la logique nous la livre; l'espèce résulte du genre et de la différence, ces deux éléments essentiels de toute définition scientifique et complète. Elle diffère des accidents qui s'y ajoutent et qui peuvent devenir des *variétés* et des *races*, s'il s'agit des espèces vivantes considérées par l'histoire naturelle. L'espèce elle-même c'est la nature ou l'essence commune à plusieurs individus. Elle est subordonnée au genre, qui lui-même peut devenir une espèce par rapport à un genre supérieur. De là ces ramifications connues dans la vieille logique sous le nom d'*arbre de Porphyre*. Ces concepts, très bien éclaircis par nos anciens philosophes, ont été appliqués ensuite plus ou moins heureusement par nos naturalistes à leurs classifications. Que sont, en effet, les familles, les tribus, les classes, les ordres, les embranchements, etc. des règnes de la nature, si ce n'est des espèces infimes ou moyennes ou supérieures ?

Mais telle n'est point tout à fait la manière de voir de M. Ribot. Car, selon lui, le concept d'espèce serait le fruit d'une lente évolution : les naturalistes l'auraient seuls porté au degré de perfection où il est aujourd'hui. — Rien n'est moins exact. Les naturalistes n'ont pas trouvé le pur concept d'espèce, pas plus que les géomètres et les astronomes n'ont trouvé les purs concepts de l'espace et du

temps. Les savants ont seulement appliqué ces concepts primitifs à l'objet particulier de leurs études, sans réussir toujours à les éclaircir davantage; nous avons même constaté qu'ils les avaient parfois singulièrement obscurcis. Pour les naturalistes évolutionnistes, cela n'est que trop certain.

M. Ribot rappelle les deux opinions contraires : l'une qui tient pour la fixité des espèces; l'autre qui ne voit dans l'espèce qu'une variété stable transitoirement. Il prétend garder entre les deux l'impartialité; mais, en réalité, son choix est fait, et toute la suite n'est que pour le justifier. L'ordre qu'il assigne à l'évolution de l'idée d'espèce nous paraît être précisément l'inverse de la réalité. D'abord, dit-il, les espèces correspondraient aux lois empiriques et concrètes ; ensuite les espèces et les genres de plus en plus élevés correspondraient à des lois théoriques et idéales. Mais c'est précisément la marche toute contraire qui est suivie par l'esprit humain. Les idées de genre et d'espèce apparaissent des premières dans l'ordre métaphysique et logique, qu'on appellera si l'on veut théorique ou idéal; c'est ce qu'on voit facilement par les spéculations philosophiques des anciens. Ensuite, quand les sciences naturelles se sont assez développées, les savants tâchent d'appliquer et de poursuivre leurs classifications commencées, en assignant les espèces inférieures. C'est alors qu'ils interrogent les faits et cherchent à mieux connaître les lois de la vie. qu'on peut appeler empiriques et concrètes à certains égards.

Ici se placent les observations des naturalistes qui ont pour objet la *ressemblance* et la *filiation* des divers groupes naturels, afin de reconnaître et de délimiter les espèces véritables. Et parce que ces ressemblances et ces filiations quoique très significatives par elles-mêmes, laissent prise à certains doutes, en sorte qu'on ne peut toujours prononcer si telles espèces voisines (l'âne et le cheval par exemple) sont des espèces proprement dites, philosophiques, ou des espèces accidentelles, M. Ribot prononce que « le concept d'espèce n'a pas de valeur absolue ». Mais de ce que l'essence et l'espèce nous échappent dans certains cas, il n'est

pas permis de conclure que l'essence ou l'espèce nous échappent toujours, ni surtout qu'elles n'existent pas ou qu'elles n'ont rien d'absolu. Les savants sont encore nombreux, aussi nombreux que jamais peut-être, qui croient à la fixité des espèces fondamentales, et Agassiz, par exemple, n'est point « le dernier représentant de cette lignée de naturalistes qui ont aspiré à reproduire l'ordre de la nature dans la hiérarchie de leurs concepts classificateurs » (p. 238). Nos adversaires sont obligés de reconnaître tout au moins qu'il y a des « types fondamentaux ». Il est vrai que M. Ribot ajoute aussitôt que ces types sont provisoires, instables, comme d'ailleurs, selon lui, toutes les lois auxquelles ils doivent leur formation, et que par conséquent tout ce dont s'occupe la science est dans un perpétuel devenir. Mais de pareilles théories se réfutent déjà par leurs conséquences. Dans un court paragraphe qui termine ce chapitre, l'auteur avoue que les lois morales, et par conséquent la morale elle-même, ne lui paraissent pas plus immuables que le reste. Voilà donc l'aboutissant de cette évolution des idées générales : parties de la sensation pure et du relatif, elles n'arrivent jamais à exprimer l'absolu; c'est-à-dire qu'on supprime les idées générales en niant leur objet.

VI

CONCLUSION

Dans la conclusion, l'auteur essaie de résumer toutes les considérations précédentes et de les compléter. A cet effet, il dira : 1° par quelles causes le procédé intellectuel de l'abstraction a pu se constituer, et 2° quelles directions il a suivies. On peut s'étonner ici que l'auteur parle de *causes* à déterminer, puisque les positivistes s'interdisent la recherche des causes. Mais sans nous attarder à cette réflexion, suivons-le sur le terrain où il se porte.

1° D'abord, comment l'abstraction s'est-elle différenciée

de la sensation de manière à être une fonction propre de l'esprit? Le voici : la première condition de l'abstraction est l'existence de l'attention. Mais celle-ci ne peut que précéder et préparer l'abstraction, parce qu'elle est « un état momentané qui s'applique aux variables aspects des événements sans rien isoler ». Le premier travail d'abstraction ou « de séparation, de dissociation, s'opère dans les images génériques...; la qualité extraite se fixe tant bien que mal à l'aide d'un schéma visuel, auditif, tactile, d'un mouvement, d'un geste, qui lui confèrent une sorte d'indépendance... Enfin, avec le mot, le procédé d'abstraction muni de son instrument est complètement constitué » (p. 244). Or, durant ces phases et après, le progrès de l'abstraction dépend de deux causes : l'*utilité* et l'*apparition des inventeurs*. L'auteur ne parle pas de l'hérédité, parce que l'influence de celle-ci est controversée. D'abord l'utilité. L'utilité de l'abstraction est identique à celle de l'attention. De même que les gens attentifs réussissent, de même aussi ceux qui emploient le mieux l'abstraction pour arriver à leurs fins. « Comme le procédé réussit, il est imité. » De là une évolution lente, graduelle et insensible. Ensuite l'apparition des inventeurs ou l'évolution par variations brusques. Des inventeurs comme Pascal, Newton, Ampère, font faire soudain de grands progrès à l'abstraction et inaugurent même des sciences nouvelles.

— On voit que M. Ribot confond toujours l'évolution de la science ou son développement avec l'abstraction, qui est à l'origine de la science. Les inventeurs dont il parle ont développé la science, ils se sont mieux servis des idées abstraites et des premiers principes qui étaient avant eux le patrimoine de l'esprit humain ; mais ils n'ont pas créé l'abstraction ni aucun de ses degrés. On remarquera aussi que les inventeurs cités se sont distingués dans les calculs et les abstractions mathématiques plutôt que dans l'abstraction métaphysique, supérieure à toute autre, et dans laquelle, un Aristote, par exemple, sans parler des autres, avait excellé depuis longtemps. Mais il faut que notre critique reprenne les choses de plus haut.

De quel droit nous dit-on maintenant que l'attention n'est que la préparation de l'abstraction, alors qu'on avait paru précédemment confondre ces deux actes? Et en effet, si l'*abstrait* n'est qu'un *extrait*, il suffit ou à peu près de l'attention pour abstraire ; d'autant mieux que l'attention, dans certains cas, chez certains animaux surtout, n'est pas un état momentané, mais plutôt l'état habituel. Voyez l'araignée au fond de sa toile, où elle attend une proie; voyez tous les animaux chasseurs, grands quadrupèdes et simples bestioles ; voyez le chat à l'affût pendant des nuits et des journées entières. N'est-il pas évident qu'ils sont attentifs à une seule chose, entre une foule d'autres, la proie ; et que l'apparition de celle-ci se joint dans leur perception et leur conscience avec tel schéma visuel ou auditif, ou moteur : par exemple le froissement d'une branche, le frôlement d'une patte ou d'une aile, le mouvement saccadé d'un fil de la toile qui sert de piège? Si l'attention prépare si bien l'abstraction et même la constitue, bien des animaux, sans parler des sauvages, non moins excellents chasseurs que les animaux, l'emportent sur l'homme civilisé, qui est, semble-t-il, la plus distraite des créatures. Et qu'on n'objecte pas que le mot manque aux animaux, car ils ont un langage ; il en est même qui articulent, comme le perroquet ; beaucoup d'espèces ont mille moyens de communiquer toutes leurs impressions et paraissent y exceller. Leurs connaissances sont merveilleuses, et si vraiment l'on accorde qu'elles sont abstraites, si peu que ce soit, on ne voit plus en quoi elles le céderaient aux nôtres. Pourquoi n'auraient-ils pas porté à sa perfection ce procédé de connaissance comme tous les autres qu'ils ont reçus de la nature?

Que l'on compare, par exemple, une ruche ou une fourmilière avec une usine. De part et d'autre, même concert dans le travail, même activité chez les ouvriers ou les ouvrières ; l'œuvre des unes n'est pas inférieure à celle des autres, ou si l'avantage est d'un côté, il n'est pas du nôtre. Ces deux sociétés industrielles ou industrieuses atteignent également leur fin. Si la société humaine l'emporte infini-

ment sur l'autre, c'est qu'elle arrive à sa fin par elle-même, par une connaissance abstraite et raisonnée, morale et libre ; au lieu que la société animale arrive à sa fin par des connaissances et des procédés tout sensibles, qui ne comportent aucune raison, aucune liberté, aucune moralité. Mais s'il n'y a pas de différence radicale et essentielle entre la connaissance des uns et celle des autres, c'est à l'homme de prendre rigoureusement modèle sur l'animal; il ne faut plus dire que l'œuvre de l'animal se rapporte à la nôtre et qu'elle en est l'ébauche. La vérité est que l'animal n'est un modèle pour nous que parce que Dieu nous instruit par son moyen : il nous invite à faire par raison, conscience et liberté, ce que l'animal fait par instinct : *Paresseux, allez à la fourmi !*

De même ces facteurs de progrès que l'on appelle l'utilité et l'apparition des inventeurs ne manqueraient point à l'animal. Mais ils n'expliquent bien que le progrès des sciences et des arts, non l'apparition des principes les plus abstraits des sciences et des arts, principes qui éclairent la marche de l'esprit humain dès son entrée en ce monde. Ces principes luisent à l'origine et nul inventeur ne les découvre : il ne peut que les reconnaître et les expliquer. C'est dans ces principes premiers que notre esprit se meut comme notre corps à la surface du globe. Et de même que notre corps ne peut sortir de notre sphère terrestre, mais doit connaître l'univers de ce point de vue, de même notre esprit ne peut sortir des premiers principes de la raison, ni des idées universelles, mais juge tout à leur lumière.

2° Passons maintenant aux directions différentes selon lesquelles se développerait l'abstraction. Il y aurait trois directions ou trois genres d'abtractions : les abtractions *pratiques*, les abstractions *spéculatives* et les abstractions *scientifiques*. On nous dit que les abstractions pratiques sont les premières à naître, comme on le voit chez les animaux, etc. Mais ces prétendues abstractions pratiques ne sont que des idées concrètes, sensibles; et M. Ribot paraît presque convenir que les abstractions les plus élevées sont les premières à naître, quand il dit que « l'abstraction

spéculative conduit d'emblée aux généralités les plus hautes », comme on le voit par l'exemple des Hindous et des Grecs. « Cette tendance à construire le monde, ajoute-t-il, est inhérente à la nature de l'esprit humain. » C'est le même fait, la même aspiration supérieure et primitive de l'humanité que constatait Auguste Comte en plaçant l'âge théologique et l'âge métaphysique avant l'âge positif ou scientifique. Mais, s'il en est ainsi, comment les abstractions pratiques seraient-elles les premières ? De ce que les arts sont nés avant les sciences, il ne s'ensuit point que les idées les plus générales soient nées après les autres, mais seulement qu'elles ont été éclaircies et organisées après les autres. L'esprit humain s'ouvre donc d'abord aux généralités, et même à la spéculation; la métaphysique a précédé les sciences dites d'observation ; ce qui prouve une fois de plus que l'abstrait n'est pas sorti graduellement du concret et de l'expérience.

Que nous importe ensuite qu'une certaine métaphysique soit toute *à priori* et sans fondement? En réfutant cette métaphysique idéaliste ou panthéistique, on ne réfute pas la nôtre. Il en est de la vraie métaphysique comme des mathématiques. Il suffit à celles-ci de quelques observations précises pour calculer la distance des astres et résoudre mille problèmes de l'ordre réel. De même la métaphysique, en partant de la conscience, de l'existence du monde, de l'ordre et de la variété des êtres, découvre une théologie, une psychologie, une cosmologie, qui ne le cèdent en rien à la certitude des calculs algébriques.

L'abstraction ou la direction scientifique n'est donc pas la seule à recommander. Elle perd même singulièrement de son prix dans le système de M. Ribot, qui regarde les certitudes scientifiques comme provisoires, avec les lois, les natures ou espèces, toutes destinées finalement à changer. Et c'est très logiquement que M. Ribot, ayant supprimé la métaphysique, exorcise l'absolu de toute science.

La position où il se renferme est tellement insoutenable et contre nature, qu'il en sort, pour ainsi dire, malgré lui. En terminant ce volume, il déclare que l'emploi du mot ou

du signe n'explique pas l'abstraction, mais que par-dessous il y a un inconscient, qui peut redevenir conscient, il y a une habitude mentale, un ensemble de connaissances organisées et emmagasinées. Mais ne sont-ce pas là précisément les *species intelligibiles* de nos scolastiques? Ces idées qu'on tient habituellement à sa disposition par la science, et qui peuvent être évoquées par un mot, retenues par un seul mot qui occupe actuellement l'attention, sont renfermées, pour ainsi dire, dans le trésor de la mémoire. Mais que nos positivistes renoncent à confondre cette mémoire intellectuelle avec la mémoire sensible, qui lui est associée, les idées abstraites et parfaitement enchaînées par une rigoureuse logique avec les images ou les mots qui leur servent de véhicule. C'est ici surtout qu'éclate la différence de l'idée et de l'image, de l'ordre intellectuel et de l'ordre sensible, différence perpétuellement méconnue par nos adversaires. Prononcez, par exemple, devant un homme instruit, ces mots : Dieu, âme, droit naturel. Sous chacun d'eux il y a toute une science, c'est-à-dire une définition comprise et développée en une série d'idées et de propositions parfaitement enchaînées. Il serait possible de les ramener et de les réduire une à une, en se servant à cet effet d'une foule de mots et d'images, qui peuvent changer de mille manières, alors cependant que le savoir ne change pas. Ce savoir intellectuel se distingue donc absolument des idées sensibles ou images dont il se sert et s'enveloppe. Il est vrai seulement que par elles il s'exprime, par elles il se transmet ou redevient conscient; il est le contenu, elles sont le contenant; il peut en changer, et celles-ci à leur tour peuvent se plier à d'autres usages et obéir à un autre esprit. Ici donc il n'y a pas de confusion ni de continuité : il n'y a que l'association intime des sens et de l'intelligence. Qu'on ne parle donc plus de l'évolution des idées générales au sens du transformisme : il est ici radicalement en défaut.

Concluons cette longue étude. M. Ribot a tenté, après tant d'autres sensualistes, dont il ne se sépare pas quant au fond, d'expliquer par les sens seuls quelques idées vraiment universelles; mais cette tentative n'a fait que montrer

davantage l'insuffisance du sensualisme. Et cependant, parmi les idées universelles sur lesquelles il s'est plu à insister, nous n'avons pas trouvé celles qui sont les plus importantes et attestent le mieux la supériorité de la raison : les idées d'infini, de perfection, d'éternité, de nécessité, de sagesse et de bonté absolues, de Dieu en un mot. Quelque imparfaites que soient en nous ces idées, nous les avons certainement et nous distinguons ce qu'elles nous expriment sans aucune équivoque. Or, les sens ne suffisent pas à nous les donner, car il n'y a rien dans le sensible qui soit infini et absolument parfait. Il faut donc reconnaître qu'il y a en nous une faculté supérieure aux sens, qui nous permet d'atteindre l'infini par le fini, le parfait par l'imparfait, l'éternel par le temporel, le nécessaire par le contingent, bref, Dieu par la créature. Il est vrai que cette connaissance, sublime par son terme, ne laisse pas d'être imparfaite, humble et bornée : nous n'avons directement que les idées très générales et plus ou moins vagues d'être en général, d'unité, de vérité, de bien, de substance, de cause, etc.; mais les objets supérieurs dont nous parlons, sont découverts néanmoins par la raison, qui peut porter plus d'une fois sur eux des jugements certains et absolus. Les principales conclusions de la raison répondent par conséquent dignement à ses premiers principes; avec ceux-ci, et mieux encore si c'est possible, elles affirment la supériorité totale de l'esprit sur les sens, qui lui sont toujours associés, sans jamais changer de nature.

DES RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE

DERNIÈRES IDÉES DE PAUL JANET

Sommaire : Mort de M. Paul Janet. — Ses vues sur les rapports de Dieu et du monde : trois textes sacrés employés comme formules de solution. — Dieu cause efficiente du monde : l'absolu et la causalité. Celle-ci n'inclut par elle-même aucune passivité. Aphorismes scolastiques. — Critique du rapport de mode à substance appliqué au monde et à Dieu. — Démonstration de la liberté absolue du Créateur. — Dieu ne peut être d'aucune manière la matière ou le fond ou la substance du monde. — Immanence et transcendance. — Quelques idées précédentes de M. Paul Janet. — Conclusion.

L'un des représentants les plus considérables de la philosophie contemporaine, en particulier de celle qui a occupé la plupart des chaires officielles en France dans le courant de ce siècle qui s'achève, M. Paul Janet, professeur à la Sorbonne et membre de l'Institut, vient de mourir, après une vie toute remplie par les labeurs de l'enseignement et de nombreux travaux. Nous ne chercherons pas ici à caractériser de nouveau ses idées philosophiques ni à les critiquer d'une manière générale : c'est ce que nous avons essayé de faire ailleurs (*Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*). Nous voudrions seulement aujourd'hui attirer l'attention des lecteurs qui s'intéressent au mouvement philosophique et religieux sur les dernières opinions du philosophe en ce qui concerne les rapports de Dieu et du monde.

Cette question est des plus graves. Débattue dans tous les temps entre les philosophes chrétiens et leurs adversaires, elle conserve de nos jours toute son actualité. Elle fut traitée par Paul Janet dans un de ses derniers cours de la Sorbonne (1888-1894), qui ont été publiés sous ce titre : *Principes de métaphysique et de psychologie, leçons professées à la faculté des lettres de Paris* (2 vol. in-8). Ce cours est postérieur à l'étude critique sur Vacherot, qui termine cependant le second volume, où elle prend place dans l'Appendice. Ce n'est donc pas dans cette étude critique, mais plutôt, croyons-nous, dans le cours que nous venons de signaler, qu'il faut chercher la dernière pensée de Paul Janet. Or il paraît qu'elle n'a cessé de se rapprocher sur ce point, comme sur plusieurs autres, des doctrines catholiques. Il est même à espérer que les divergences, quelque graves qu'elles puissent paraître encore dans certaines formules, tiennent moins au fond qu'à la forme, au désir de l'auteur de maintenir certaines expressions qu'il avait avancées et qui lui étaient chères, mais qu'il avait dépouillées peu à peu de leur sens panthéistique. On en jugera par l'étude suivante.

Dès le début de sa leçon sur les rapports de Dieu et du monde, Paul Janet annonce qu'il tentera de résoudre le problème au moyen de trois textes fameux empruntés à nos Ecritures. Le premier est celui de l'Evangile de S. Jean : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est* — πάντα δι' αὐτὸν ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονε (I, 3). Le deuxième est de S. Paul, dans son épître aux Romains : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* — ἐξ αὐτοῦ καί δι' αὐτὸν καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα (XI, 36). Le troisième est de S. Paul encore : *In ipso vivimus, movemur et sumus* (*Act.*, XVII, 28). Ce n'est pas certes qu'il fonde son enseignement sur aucune autorité théologique ou philosophique. Mais Paul Janet avait atténué sensiblement son rationalisme dans les derniers temps. On se rappelle peut-être l'une de ses études où il insistait sur l'utilité pour les philosophes et surtout pour les métaphysiciens de connaître les doctrines théologiques. Selon lui, les philosophes

modernes, après avoir longtemps affecté d'ignorer la révélation et les sciences théologiques qui en naissent, devaient montrer désormais plus de liberté d'esprit et moins de parti pris. C'est sans doute pour pratiquer ce conseil, que lui-même emprunte quelques-uns de nos textes sacrés le plus souvent cités en ces matières. Il les emprunte non comme des autorités mais comme des formules philosophiques. Voyons donc s'il les a convenablement interprétés.

« Ces textes, dit-il, expriment toutes les sortes de rapports que Dieu peut soutenir avec le monde. Le δι' αὐτὸν exprime la cause *efficiente*, l'ἐξ αὐτοῦ la cause *matérielle* (!), l'εἰς αὐτὸν la cause *finale*. Enfin un autre mot de saint Paul si célèbre : *In Deo vivimus, movemur et sumus*, exprime ce que l'on peut appeler la cause *immanente* (?) ». Que le lecteur ne réclame pas outre mesure contre les expressions que nous avons nous-même signalées par quelques points; car l'auteur les corrigera plus ou moins par la suite.

Et d'abord Dieu est la cause efficiente du monde. Ici Paul Janet expose la vraie doctrine à l'encontre de Schelling et d'Hamilton, qui ont regardé la notion d'*absolu* comme inconciliable avec celle de *causalité;* en sorte que, d'après eux, Dieu cesserait d'être absolu s'il devenait cause, s'il produisait un effet, parce qu'il deviendrait alors relatif à son effet ; sans compter, ajoute-t-on, qu'en devenant cause, Dieu passerait de la puissance à l'acte, ce qui est contradictoire encore avec la notion d'absolu. On sait que ces objections sont proposées et résolues dans tous nos manuels de théologie et de philosophie ; mais elles n'en restent pas moins la pierre d'achoppement perpétuelle de la plupart de nos panthéistes. Or Paul Janet n'est point dupe de ces sophismes et les résout très bien : « On peut se demander, dit-il, si le terme d'absolu suppose en réalité l'exclusion de toute espèce de rapport, s'il n'exclut pas seulement le rapport de dépendance : car ce n'est pas d'être en rapport avec quelque chose qui constitue le relatif ; c'est d'être dans un rapport de dépendance, c'est-à-dire d'avoir une condition antérieure. Autre chose est *subir*

une condition, autre chose *être la condition* de quelque chose. L'inconditionné (selon l'expression d'Hamilton) est ce qui n'a pas de condition, mais non pas ce qui n'est pas une condition; il peut être un *conditionnant* sans être un *conditionné*. De ce que l'inconditionné est la condition du conditionné, il ne devient pas par lui-même le conditionné. De même la causalité, en tant que production du relatif et du fini, n'implique pas nécessairement un changement d'état dans l'absolu. Il peut rester tout entier ce qu'il est, après comme avant. C'est une doctrine que les Alexandrins ont solidement établie. Le caractère propre de la cause n'est pas d'être augmentée ou diminuée par la production de l'effet : la notion en est satisfaite pourvu que l'effet ne puisse être que par l'action de la cause. Ainsi le changement est du côté de l'effet sans être du côté de la cause. Elle n'a donc rien de contradictoire avec l'absolu » (p. 124).

On voit par là qu'il tombe d'accord avec les scolastiques lorsque ceux-ci démontrent que la notion de cause efficiente n'entraîne essentiellement avec elle aucune passivité, ni par conséquent aucune dépendance. Une cause purement telle ne passe donc point de la puissance à l'acte, mais elle est un acte pur. C'est ce qu'explique très bien, par exemple, le Père de Régnon, dans sa *Métaphysique des causes*, où il commente ces aphorismes scolastiques : *Il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû* (*Non necesse est movens moveri*), c'est-à-dire que la cause change en agissant. « En effet, poursuit-il, si l'on reste dans le concept formel de la cause, on y voit bien le principe du changement en un autre, mais on n'y trouve pas le principe du changement en soi-même; on y voit bien une activité, mais on n'y trouve pas une passivité. Donc de ce qu'une cause agisse, on ne peut pas en déduire qu'elle change en agissant; d'où cette première conclusion admise de toutes les écoles : *On conçoit qu'une cause agisse sans qu'elle change*. « Une cause, dit Scot, « peut produire immédiatement et par elle-même quelque « effet nouveau, sans aucune nouveauté en elle-même. » Le P. de Régnon tire ensuite cette seconde conclusion : *Aucune cause ne change par le fait même de son action*. Tout

cela est contenu déjà, pour qui sait bien l'entendre, dans le principe : *Omne quod movetur ab alio movetur*. Le P. de Régnon ajoute à son commentaire un beau texte de S. Irénée exposant la même doctrine : elle n'intéresse pas moins les bases de la théologie sacrée que celles de la théologie naturelle ou théodicée.

Mais revenons à Paul Janet. Après avoir expliqué le rapport d'effet à cause efficiente entre le monde et l'absolu, il critique avec raison le rapport de mode à substance, mais sans répudier assez la doctrine spinosiste, pour laquelle il a montré dans plusieurs de ses écrits trop de complaisance : « Dira-t-on que le rapport de Dieu et du monde n'est pas le rapport de la cause à l'effet, mais le rapport du mode à la substance? Je réponds que, bien loin de diminuer par là la relativité de l'absolu, on ne ferait au contraire que l'augmenter. En effet, le mode est bien plus intime à la substance que l'effet à la cause... Que Dieu soit la substance du monde, c'est une question (?!); mais ce n'est pas de l'idée d'absolu considérée dans son intégrité que l'on conclura que Dieu est substance et non pas cause; il serait au contraire, à ce titre, beaucoup moins absolu. » (p. 125).

Suit une démonstration parfaite de la liberté du Créateur. Nous sommes donc bien loin de l'erreur de Cousin prononçant, en véritable disciple de Schelling et d'Hégel, qu'« un Dieu sans monde est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu ». Paul Janet regarde cette proposition comme la formule la plus précise et la plus profonde du panthéisme. Mais il ne l'en réfute pas moins péremptoirement : « Ce que nous devons retenir de la thèse de Schelling, écrit-il, c'est que si nous appliquons à l'absolu la notion de causalité (et cela est nécessaire), nous devons en retrancher tout ce qui marque la dépendance, et non seulement la dépendance à l'égard de quelque chose d'antérieur, mais la dépendance à l'égard de son effet. Il est d'abord de toute évidence que l'absolu ne dépend de rien d'antérieur et n'est soumis à aucune condition; car il ne serait pas absolu... Mais plus important encore à considérer

est le rapport d'indépendance de la cause à l'égard de son effet. Examinons de plus près ce rapport. Dire que la cause est indépendante de son effet, c'est dire que l'effet ne lui est pas essentiel, qu'il ne fait pas partie de la compréhension de sa cause, en un mot qu'il n'est pas nécessaire. Dire que l'effet est nécessaire à la cause, c'est dire que la cause n'est entière qu'à la condition de produire son effet. Le chêne n'est chêne qu'en tant qu'il produit des glands. L'homme n'est homme qu'en tant qu'il parle. Dans cette hypothèse, le relatif faisant partie de l'absolu, c'est l'absolu qui devient relatif, qui non seulement se manifeste, mais encore se complète par le relatif. Si donc l'absolu doit être absolument absolu; si Dieu, pour l'appeler de son vrai nom, doit être vraiment Dieu, c'est à la condition d'être indépendant de son effet, de pouvoir exister sans son effet, à la condition d'être une cause libre. Car une cause libre est précisément une cause indépendante de son effet, et qui n'est pas prédéterminée par l'effet. Tel est le caractère de la cause suprême. Elle n'est telle qu'à la condition d'être libre, non seulement libre de cette indépendance que Spinosa attribue à Dieu à l'égard de ce qui précède, mais de cette indépendance que nous avons dite à l'égard de ce qui suit; à cette condition seule le relatif est vraiment relatif, et l'absolu véritablement absolu » (p. 126).

Malheureusement la suite donne lieu à de graves réserves; tout au moins elle pêche par des équivoques dangereuses. Nous avons déjà vu que Paul Janet semble dire que Dieu est la cause *matérielle* du monde. Sans doute il repousse le sens le plus grossier de cette formule; il répudie également l'interprétation qu'en donnait Lamennais et celle de M. Ravaisson; mais le sens auquel il paraît se rallier ne saurait satisfaire complètement. On en jugera : « Ce terme (*ex nihilo*) ne signifie rien, dit-il, ou il signifie création sans matière préexistante. En effet, Dieu étant le seul être, il ne peut y avoir d'autres êtres que lui, avec lesquels, comme matière, il aurait fait le monde. Mais l'expression *ex nihilo* exclut-elle nécessairement l'idée que Dieu ait fait le monde de sa propre substance? Ne peut-on

pas supposer que Dieu, étant l'être infini, ait pu, sans se diminuer lui-même, sans amoindrir son essence incorruptible, sacrifier une partie de son être pour lui donner une existence distincte? Lamennais, dans son *Esquisse d'une philosophie*, a proposé cette solution, renouvelée des gnostiques, et un autre philosophe de nos jours, M. Ravaisson, a adopté cette solution. Il nous semble, quant à nous, qu'il est inutile de se représenter ainsi sous forme matérielle l'acte suprême par lequel Dieu ou l'absolu fait apparaître une existence nouvelle distincte de la sienne propre. Sans doute, par cela même que Dieu crée, c'est-à-dire donne l'être, comme il est le seul être, il est évident que c'est bien dans l'infini, c'est-à-dire en lui-même, qu'il puise la force par laquelle il donne l'être; et, par rapport à la nature et au monde, commencer à exister d'une manière distincte, au lieu de rester à jamais enveloppés dans une sphère purement idéale, c'est bien là sans doute venir de Dieu, ἐξ αὐτοῦ, participer à son être; et la prépositio ἐξ représente bien ce rapport. Mais faut-il aller plus loin? Faut-il se représenter Dieu comme taillant dans sa propre étoffe le fond matériel qui deviendra le monde? C'est là une conception quelque peu matérialiste et qui n'ajoute aucune clarté au dogme de la création *ex nihilo*. Sans doute, Dieu est dans le monde; il est le fond (!), le soutien du monde; il l'est tout entier, et non par un petit morceau de son être; on peut même dire, si l'on veut, que Dieu en est la substance (!), le monde ne pouvant se soutenir sans lui; mais c'est une substance qui peut se passer du monde, et qui reste profondément distincte et indépendante de son *phénomène* (p. 128) » — Nous soulignons ce dernier mot. — Evidemment, Dieu ne peut être dit d'aucune manière le fond ou la substance du monde, qui est bien autre chose que son phénomène; autrement Dieu dépendrait du monde, ce qui n'est pas possible : on nous l'a fort bien démontré tout à l'heure.

Vainement Paul Janet cherche-t-il à justifier toute sa pensée en montrant que Dieu est *immanent* au monde. Sans doute Dieu est intimement présent dans le monde : il est

partout par son essence, par sa présence et par sa puissance; il connaît en particulier, conserve et perfectionne les créatures raisonnables infiniment mieux qu'elles ne se connaissent, se conservent et se perfectionnent elles-mêmes, car l'être créé ne peut se suffire absolument pour quoi que ce soit. Mais on ne peut dire d'aucune manière que la divinité, avec l'infini, est intrinsèque à la nature ou à la substance des êtres créés. Et non seulement l'être divin ou infini est essentiellement différent de l'être créé, mais encore il est transcendant par rapport à lui, il n'a rien de commun avec lui. Car il est le seul qui existe par son essence même, il est le seul qui soit l'être même et absolument. Ainsi la transcendance de Dieu s'accorde très bien avec sa présence intime dans les créatures. C'est même cette transcendance qui exige cette présence intime de même que cette distinction. Maintenant si l'on veut donner à la présence intime de Dieu dans les créatures le nom d'*immanence*, telles formules employées par Paul Janet seront correctes. Mais il ne paraît pas assez que ce soit le seul sens qu'il ait en vue dans les passages que nous avons cités.

Néanmoins, telles que nous avons essayé de les faire connaître au lecteur, les doctrines professées en dernier lieu par Paul Janet sur les rapports de Dieu et du monde, paraissent plus vraies et plus complètes que celles qu'il avait exprimées auparavant et jusque dans son étude critique sur M. Vacherot. Dans celle-ci, qui ne date que d'une quinzaine d'années, est proposée la doctrine du *panenthéisme*, autre forme de l'*immanence* divine dans le monde. L'auteur y insiste aussi sur la faculté qu'aurait l'homme de saisir l'infini et par conséquent Dieu par la conscience. L'infini serait contenu de quelque manière dans notre pensée, dans notre raison, dans notre libre arbitre, où nous pourrions l'atteindre par la réflexion philosophique. C'est comme une réminiscence de la *théorie de la raison impersonnelle*, professée par Cousin et son école, mais de diverses manières en différents temps. Et il y a cette différence importante entre cette prétention et celle des ontologistes que, d'après

ceux-ci, Dieu est un objet immédiat de la *raison*, tandis que d'après les eclectiques dont nous parlons, Dieu serait un objet de *conscience*. Or la conscience est subjective; elle ne porte que sur le moi et ses modifications. De là un danger particulier de panthéisme.

Mais l'on ne trouve rien de tel dans la leçon que nous avons essayé d'analyser, après laquelle l'auteur a pu poursuivre encore pendant plusieurs années le cours de ses méditations. Et nous sommes persuadé que la vérité n'a cessé de l'attirer et de le captiver davantage à mesure qu'il approchait du seuil de l'éternité.

LA PSYCHOLOGIE DES SENTIMENTS D'APRÈS M. TH. RIBOT

ÉTUDE CRITIQUE

SOMMAIRE : La *Psychologie des sentiments* fait suite à l'*Evolution des idées générales*. — Division de l'ouvrage. Introduction. Esquisse générale de la vie affective. Trois périodes. En réalité, la vie affective n'apparaît qu'à la deuxième période. — Confusion des passions proprement dites avec l'appétit supérieur. — Division scolastique des passions rejetée injustement. — Les plus nobles sentiments ne sont pas le privilège d'une élite. — Vrais rapports de l'intelligence avec ces sentiments. — Puissance des idées.

L'ouvrage dont nous entreprenons la critique (1) fait suite naturellement à celui que le même auteur a consacré à l'*évolution des idées générales*, dont nous avons parlé précédemment. Ici et là même évolutionnisme. Il y aurait un développement parallèle et continu de la connaissance et de l'appétit : et tandis que la connaissance évoluerait de la sensation la plus obscure, la plus inconsciente, aux idées les plus abstraites et les plus scientifiques, l'appétit (désigné

(1) *La Psychologie des sentiments*, par Th. RIBOT, professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. In-8 de 453 p. Paris, 1897, Alcan.

tour à tour sous les noms de *sentiment*, *émotion*, *passion*, *vie affective*, etc.) se transformerait de façon non moins merveilleuse, jusqu'à devenir le sentiment religieux, moral et esthétique. Nous suivrons donc de nouveau M. Ribot, dans l'exposé de ses théories positivistes et évolutionnistes : la place qu'il occupe dans le monde philosophique et l'influence qu'il n'a pas cessé encore d'exercer méritent cette attention.

La Psychologie des sentiments, comprend deux parties : *psychologie générale* et *psychologie spéciale ;* et elle s'ouvre par une *introduction*, où l'auteur esquisse l'évolution générale de la vie affective. Il distingue dans cette évolution, trois périodes : 1° celle de la sensibilité protoplasmique, vitale, organique, préconsciente ; 2° celle des besoins (faim, soif, etc.), comprenant toutes les tendances qui se rapportent à l'instinct de conservation ; 3e celle des émotions complexes et abstraites, qui ne seraient accessibles, nous dit-on, qu'à un petit nombre. Ici, comme dans toute la suite de l'ouvrage, nous relevons plus d'un passage où l'auteur tombe d'accord avec les philosophes scolastiques. Il critique avec beaucoup de raison, par exemple, cette définition courante de la sensibilité : « la faculté d'éprouver du plaisir ou de la douleur ». Le plaisir et la douleur sont accidentels ; ce qu'il y a de fondamental, c'est la *tendance*. Nous admettons encore avec lui qu'il y a ou qu'il peut y avoir une sensibilité inconsciente ; car la conscience ne paraît pas être l'accompagnement nécessaire, ni encore moins la forme de de toute sensation. Mais nous refusons absolument de regarder comme des actes de sensibilité naissante les simples impressions ou réactions organiques et vitales. Il faut avouer d'ailleurs qu'il est bien difficile et même impossible de discerner, dans le monde des êtres microscopiques et vivants, récemment ouvert à notre curiosité, la vie végétative de la vie sensible, et même les phénomènes vitaux élémentaires de certaines actions ou réactions chimiques. Comment interpréter par exemple les phénomènes de phagocytose ? M. Ribot tiendrait ici pour l'interprétation chimique plutôt que pour l'interprétation vitale ou même psychologique. Quoi qu'il en soit, l'obscurité inséparables des origines de la vie et de la sensibilité ne nous permet pas de réduire la sensation élémentaire à de simples attractions et répulsions : les phénomènes chimiques et physiques les plus délicats préparent bien la vie d'abord, et la sensibilité ensuite, mais ils ne peuvent constituer l'une ni l'autre.

En réalité, la vie affective n'apparaît qu'à la deuxième période, avec les besoins, et par conséquent les passions. Aristote et les scolastiques ont donné de celles-ci une excellente division, que M. Ribot critique bien à tort ; car elle est aussi compréhensive que simple : elle embrasse vraiment, avec leurs principaux caractères, tous les différents biens concrets et leurs contraires qui peuvent solliciter ou éloigner l'être sensible. C'est à ce point qu'on peut l'appliquer, toute proportion gardée, aux mouvements de l'appétit raisonnable. L'*amour* et la *haine ;* le *désir* et l'*aversion*, la *joie* et la *tristesse* ou le *plaisir* et la *douleur ;* l'*espoir* et le *désespoir*, la *crainte* et l'*audace*, la *colère* enfin désignent tour à tour des mouvements de l'âme raisonnable et de l'âme sensible, le plus souvent les mouvements associés de l'une et de l'autre. Il est à remarquer seulement que l'impulsion est donnée tantôt par les sens principalement et tantôt par l'esprit. Mais ce sont bien là en définitive tous les mouvements primitifs et élémentaires de l'âme. Aussi M. Ribot y revient-il forcément, du moins en partie, quand il détermine comme émotions primitives et irréductibles la *peur*, la *colère*, l'*affection*, etc. Quant à l'émotion égoïste et à l'émotion sexuelle, qu'il regarde aussi comme des émotions primitives, elles sont fort complexes : dès lors elles ne sont nullement élémentaires. Il en est de même de toutes les passions qui s'attachent à tel ou tel objet particulier, tel que le jeu, la chasse, l'argent, la boisson.

Nous critiquons plus encore la suite, qui se rapporte à la 3e période. Evidemment l'auteur attribue ici aux passions proprement dites ce qui n'appartient qu'à l'appétit supérieur. Les « émotions complexes et abstraites » dont il parle sont le propre de l'âme raisonnable, qui toutefois associe à son mouvement la sensibilité ou l'appétit infé-

rieur. Mais l'animal est radicalement incapable de les éprouver, quoiqu'il soit pourvu de toutes les passions proprement dites. Il faut bien reconnaître que l'homme a une autre manière que l'animal de jouir, de souffrir, d'espérer, de craindre, de s'irriter, etc. Chez lui seulement ces passions peuvent être orientées vers des biens supérieurs ou du moins servir à les atteindre : de là les sentiments esthétiques, moraux et religieux.

Mais pourquoi M. Ribot refuse-t-il ici au commun des hommes de s'élever aux sentiments tout à fait supérieurs ? Parlant, en effet, des « régions les plus hautes de la science, de l'art, de la religion, de la morale », il ajoute : « On peut assurer, sans se risquer, que ces formes supérieures sont inaccessibles à la très grande majorité des hommes. Peut-être un individu à peine, sur cent mille ou un million, y atteint : les autres ne les connaissent pas ou ne les soupçonnent que par ouï-dire et à peu près. C'est une terre promise où n'entrent que peu d'élus » (p. 17) — Assurément il est peu d'esprit qui s'élèvent dans la région des sciences mathématiques aussi haut que Leibniz, ou qui atteignent, dans celle de l'art, le vol d'un Michel-Ange ; mais le domaine de la morale et de la religion est promis à toutes les bonnes volontés, aux généreux et aux humbles en particulier. Or c'est dans la morale et la religion surtout — c'est même là seulement — que le sentiment atteint les hauteurs les plus sublimes. Car il n'est pas vrai qu'un sens esthétique et littéraire raffiné ou une science exceptionnelle conditionne les plus nobles sentiments ; mais la connaissance peut être commune et le sentiment noble, de même, hélas ! que la connaissance peut être remarquable et le sentiment vil. Il est même d'autant plus vil qu'on a plus abusé de la connaissance. De là cette abjection particulière où se précipitent certains *intellectuels*. M. Ribot est d'autant moins fondé à nier cet écart singulier qui sépare la connaissance et le sentiment qu'il va jusqu'à penser (à tort, selon nous), qu'il y a des états affectifs purs (p. 7 et suiv.) : « De tout ce qui précède, dit-il, il résulte qu'il existe une vie affective pure, autonome, indépendante de la vie intellectuelle »

(p. 10). Pourquoi donc ajoute-t-il un peu plus bas (p. 17) que les formes supérieures du sentiment sont inaccessibles à la très grande majorité des hommes parce que « pour éprouver les sentiments d'ordre supérieur... il faut être capable de concevoir et de comprendre les idées générales, etc. » ?

Nous soutenons, au contraire, que les plus nobles et les plus beaux sentiments sont à la portée de tous, et que l'élite n'est point celle qu'on nous indique. Le soldat illettré qui défend la frontière de sa patrie peut être ici l'égal et le supérieur du savant tacticien qui le mène à la bataille ; de même l'humble instituteur qui apprend aux enfants à épeler leur langue maternelle n'a rien à envier aux membres de l'Académie et de l'Institut. Il serait odieux autant qu'injuste d'exclure de la noblesse morale les classes populaires et laborieuses, parce que les plus belles perspectives de la science et de l'art leur paraissent fermées. Dieu merci, un rayon de vérité céleste peut toujours descendre dans les âmes et y allumer les plus nobles ardeurs. La doctrine si chrétienne, si vraiment démocratique que nous défendons ici, est incompatible, il est vrai, avec le positivisme, avec l'évolutionnisme surtout, qui révolte par ses conséquences légitimes et immédiates. Mais il va sans dire que M. Ribot parle en philosophe, sans avoir en vue aucune application injurieuse.

Et puis sa pensée s'accorde plus d'une fois avec la nôtre. Nous convenons très bien, par exemple, que certaines idées supérieures touchant la religion, la morale, la science et l'art surtout, sont le privilège d'une élite ; mais nous soutenons seulement que ces idées, complexes, déduites, scientifiques et plus ou moins subtiles, ne sont point nécessaires à l'élévation des sentiments, ni à l'intensité de la vie affective. Il suffit ici de l'intelligence, de l'idée simple et première, de l'idée-principe, règle de toute vérité ou loi morale, qui n'est refusée à personne. Car on peut penser de quelque manière avec Descartes que la volonté est plus vaste que l'intelligence et qu'elle est infinie en quelque sorte. Il est vrai qu'une sorte d'infinité caractérise aussi les idées vraiment intellectuelles, alors surtout

qu'elles ont Dieu pour objet. Nous convenons encore avec l'auteur que les idées les plus savantes et les plus subtiles sont compatibles avec un sentiment vague et affaibli — et ces contrastes marquent bien, une fois de plus, la distinction profonde de la connaissance et du sentiment, de l'intelligence et de la volonté —; mais nous n'érigerons pas en principe que « tout sentiment perd de sa force dans la mesure où il s'intellectualise ». Que de sentiments sont d'autant plus vrais et d'autant plus forts qu'ils sont mieux raisonnés! Que l'on considère par exemple les sentiments moraux et religieux chez les saints qui en ont le plus savamment traité. Il est vrai seulement que l'élévation ou plutôt l'orgueil de l'esprit prédispose à la sécheresse du cœur et même à la dépravation du sentiment : de là le danger de l'intellectualisme et la plaie du dilettantisme.

Nous ne souscrirons pas non plus, du moins sans certaines réserves, à cette parole : « Source d'illusions et d'erreurs que la foi aveugle dans la puissance des idées ». Jetée dans quelques intelligences d'élite ou dans les masses profondes du peuple, l'idée est comme un germe qui tôt ou tard lèvera. Il est impossible que l'idée, méprisée peut-être d'abord par un grand nombre, ne rencontre pas ensuite quelques esprits hospitaliers qui s'en feront les apôtres. Nous voulons parler surtout de la vérité. Si l'erreur, même monstrueuse, peut obséder les esprits, à force d'être répétée, et parvenir à s'en emparer, quel ne sera pas le pouvoir de la vérité, si elle est servie avec même zèle et même persévérance! Si l'idée paraît souvent si impuissante en face des intérêts et des passions, c'est qu'elle est combattue par des idées contraires. D'une manière ou de l'autre il est toujours vrai de dire que les idées mènent le monde. Car, alors même que l'homme secoue le joug de la vérité en abusant de son libre arbitre, il en appelle à sa raison, qu'il fait complice de sa révolte, et se sert ainsi de ses idées pour se défendre de la vérité.

Ces critiques générales nous permettront de parcourir plus rapidement les chapitres suivants, où l'auteur n'a fait qu'expliquer la pensée contenue dans l'introduction.

I

PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

Sommaire : La douleur et le plaisir ; leur caractère relatif. — Il n'y a pas d'identité fondamentale entre la douleur physique et la douleur morale. — Il n'y en a pas non plus entre « les plaisirs sensoriels et les plaisirs spirituels ». — La connexion entre le plaisir et l'utile. — Nature de l'émotion. — Les sentiments supérieurs ne sont pas principalement des passions : ils n'appartiennent d'aucune manière à l'animal. — Disproportion fréquente entre l'émotion physique ou physiologique et l'émotion morale. La théorie physiologique de l'émotion doit être complétée par la théorie psychologique. — Les émotions varient beaucoup selon la nature et les habitudes du sujet. — Conditions intérieures de l'émotion. Rapports entre le cœur et les passions. — Sujet des passions. Opinions à ce sujet. — Conditions extérieures de l'émotion. — Essais de classification des sentiments. — Y a-t-il une mémoire affective ? — Influence des sentiments sur l'association des idées. — Que penser de « l'abstraction des émotions ».

Les premiers chapitres ont pour objet la douleur et le plaisir. L'analyse de ces sentiments est remplie de difficultés. Quoi de plus relatif que l'un et l'autre? Excessive dans certains maux, légers par eux-mêmes (par exemple le mal de dents), la douleur est peu sensible dans d'autres cas, où cependant la vie elle-même est directement en jeu. Et puis la capacité de souffrir et de jouir varie étonnamment selon les races, les individus et les circonstances où ils se trouvent placés. Les annales des sciences psychiques sont remplies d'observations curieuses d'*analgésies* et d'*hyperalgésies*. Sans nous attarder sur ces faits, sans chercher non plus à trancher les questions accessoires que l'auteur soulève, nous protesterons seulement contre la confusion radicale de la douleur physique avec la douleur morale : « En passant de la douleur physique à la douleur morale, écrit M. Ribot, entrons-nous dans un autre monde et changeons-nous de sujet? Nullement. Les langues, avec leurs termes spéciaux : tristesse, chagrin..., créent une illusion dont la plupart des psychologues paraissent avoir

été dupes : c'est qu'entre ces deux formes de la douleur, il y aurait une différence de nature. En tout cas, ils ne s'expliquent pas nettement sur ce point et paraissent partager l'opinion commune. Le but de ce chapitre est d'établir, au contraire, que, entre la douleur physique et la douleur morale, il y a une *identité* foncière, qu'elles ne diffèrent l'une de l'autre que par le point de départ : la première étant liée à une sensation, la seconde à une forme quelconque de représentation, image ou idée » (p. 43).

Nous savons bien que certains spiritualistes (par ex. Em. Charles, dans ses *Eléments de philosophie* qui ont été critiqués ailleurs) ont cru voir eux aussi une identité fondamentale entre la douleur physique et la douleur morale. Mais, malgré le suffrage qu'ils apportent ici au positivisme et à l'évolutionnisme, nous maintenons que la douleur physique et la douleur morale sont irréductibles entre elles. Vainement M. Ribot s'efforce de trouver une transition de l'une à l'autre. Sans doute il y a des douleurs morales qui ont pour objet et pour cause un mal physique : on s'attriste par exemple de la perte de la vue ou de la santé. La douleur morale, à son tour, peut produire des effets physiques, avec la douleur particulière qui les accompagne. Il est clair que le mauvais état des organes, de ceux de la digestion en particulier, prédispose à la mélancolie et à la tristesse ; que leur bon état, au contraire, prédispose au contentement de soi-même et d'autrui. Mais cet échange perpétuel, qui atteste le rapport étroit du physique et du moral, ne nous permet pas de les confondre. La douleur physique est dans les sens, où elle est perçue par la conscience sensible ; la douleur morale est dans l'âme raisonnable, où elle est perçue par la conscience intellectuelle ou par la conscience morale proprement dite. A la conscience intellectuelle se rapportent les deuils, les déceptions, les regrets ; à la conscience morale, les remords. Il n'est rien de commun, au fond, entre ces sortes de maux et ceux qui frappent les sens. Aussi la douleur physique, à moins que par son excès elle ne lie indirectement les facultés supérieures, est-elle compatible avec les joies de l'âme, même les plus intenses ; et la tristesse de l'âme, un remords cuisant est-il compatible avec des jouissances sensibles effrénées, dans lesquelles l'esprit cherche à s'étourdir. On révoltera toujours le bon sens et l'on contredira l'expérience intime de tous en affirmant que le mal de dents et le remords ont au fond même nature.

M. Ribot affirme de même, et par une juste conséquence, que « les plaisirs sensoriels » sont identiques avec « les plaisirs spirituels ». Nous avouerons qu'ici l'illusion est plus facile ; car les plaisirs les plus subtils que peuvent goûter les sens se confondent peu à peu avec les enchantements de l'imagination et de l'art. Les jouissances littéraires et esthétiques communiquent donc essentiellement avec les sens et, d'autre part, elles appartiennent incontestablement à l'intelligence ; c'est-à-dire qu'elles résultent de deux éléments étroitement unis, dont l'un est sensible et l'autre spirituel. Mais cette union, si intime soit-elle, n'est point une confusion. Ici encore la distinction s'affirme devant le psychologue attentif ; elle éclate même pour peu que l'on considère les choses du point de vue moral. Car, parmi ces esprits délicats que l'art ou les belles lettres captivent, les uns cherchent avant tout la jouissance pour elle-même, et ils subordonnent ainsi l'idée à l'image, la vérité au fait : ce sont des dilettanti et des opportunistes ; les autres rapportent plutôt l'art à la morale, le fait au droit et la sensation à l'idée : c'est parmi eux qu'il faut chercher les hommes de devoir et de patriotisme. Toute la distance donc qui sépare l'agréable de l'honnête traduit celle qu'il y a entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit.

Ce que l'auteur ajoute sur les plaisirs morbides est de nature à intéresser soit les psychologues, soit les moralistes, et appelle moins de réserves. Nous souscrirons en particulier à sa critique de Spencer et autres philosophes qui ont voulu établir une connexion entre le plaisir et l'utile, la douleur et le nuisible. On peut dire cependant en faveur de Spencer qu'il affirme cette connexion en

principe plutôt qu'en fait ; et il est certain que si la nature n'avait pas été viciée à son origine et soumise aux perturbations de la vie présente, il y aurait une harmonie constante entre ce qui plaît et ce qui est utile, c'est-à-dire en définitive entre le bonheur et la vertu.

Au chapitre VII et dans les suivants, l'auteur étudie la nature et les conditions de l'émotion (nous dirions la passion) soit intérieures soit extérieures. Il faut nous borner à relever les points les plus importants et les plus instructifs. Telles et telles observations de l'auteur (pp. 97-98) s'expliquent parfaitement si l'on admet que la passion peut naître de deux manières : 1° d'en bas ou des phénomènes physiologiques; 2° d'en haut, c'est-à-dire de l'idée sensible, imagination ou souvenir, ou même de l'idée intellectuelle et de la volonté raisonnable. Dans ce dernier cas, l'émotion s'épuise plus ou moins vite quant à ses éléments les plus sensibles ; mais le sentiment supérieur reste. Nous accordons que celui-ci est lié à des conditions physiologiques, mais sans qu'elles puissent le mesurer ni surtout en disposer. Nous touchons ici aux sentiments vraiment propres à l'homme, parce qu'ils tiennent leur caractère essentiel de l'âme raisonnable, qui associe à son mouvement la sensibilité ; ils n'existent d'aucune manière en germe chez les animaux, quoi qu'en dise l'auteur. Tels sont les sentiments religieux, moraux, esthétiques, intellectuels. La religion, la morale, la beauté et la vérité échappent complètement à l'animal, qui ne peut dès lors éprouver les sentiments qui en naissent. Qu'importe ensuite que ces sentiments chez l'homme revêtent des formes d'émotion qu'on retrouve chez l'animal : frisson, saisissement, transport, etc. ! On sait que l'aberration du sentiment religieux surtout s'exprime par toutes sortes de passions désordonnées. Mais les conditions physiologiques ou extérieures communes à tous les sentiments, ne nous permettent pas de les confondre en leur attribuant, pour ainsi dire, une même âme. Ces observations ramènent à sa juste valeur ce que l'auteur écrit des sentiments supérieurs.

Si l'on tombe d'accord avec nous sur la genèse de ces sentiments, on voit combien il est faux que « l'intensité des émotions, même supérieures, soit en raison directe de la quantité des événements physiologiques qui l'accompagnent » (p. 104). Que d'émotions profondes et contenues qui n'excluent pas un grand calme des sens ! Que d'émotions, au contraire, aussi exubérantes que superficielles ! Rien de plus fréquent que cette disproportion entre l'émotion physique ou physiologique et l'émotion morale, qui, chez l'homme, est la vraie ; sans doute elles s'accompagnent toujours, comme le corps et l'âme, la lettre et l'esprit ; mais il est rare que l'une soit mesurée par l'autre exactement.

Vainement l'auteur essaie-t-il de justifier son opinion par l'exemple de la musique, « le plus émotionnel des arts et le plus dépendant des conditions physiologiques ». Il est vrai que la musique s'adresse d'abord à la sensibilité, et l'émeut avant de provoquer l'activité des facultés supérieures, au lieu que l'architecture, la poésie et l'éloquence s'adressent plutôt à la pensée. Mais rien ne prouve que tout sentiment, toute émotion provienne des conditions physiologiques et soit mesurée par elles. Il faut donc compléter la théorie *physiologique* de l'émotion par la théorie *psychologique*.

La réponse que fait l'auteur à la question suivante n'est pas moins insuffisante : Pourquoi certaines sensations ou idées suscitent-elles certains états organiques et l'émotion? Car il ne suffit pas de dire que les idées ou sensations qui émeuvent sont en rapport avec les conditions d'existence individuelle ou sociale. Cette formule nous apprend peu de chose et il faut la compléter ainsi. Observons qu'à la nature générale ou *humaine*, que chacun porte en soi, s'ajoute une nature particulière (tempérament physique ou moral); il s'ajoute surtout des habitudes et en particulier les habitudes consenties, vertus ou vices aux mille nuances. De là tant de diversité entre les hommes dans la manière d'être émus, comme aussi dans les causes et dans la qualité de leurs émotions. Mais y aurait-il pareilles différences, disons même tels contrastes, dans les mœurs humaines, si

l'homme était ému comme l'animal, si l'émotion était toute physiologique, si elle ne jallissait que de l'organisation ?

Nous insisterons maintenant sur ce que l'auteur dit des conditions soit intérieures soit extérieures de l'émotion. Il rappelle que les uns ont placé le siège principal de celle-ci dans les viscères, le cœur en particulier ; les autres, dans le cerveau. Quant à lui, il repousse de nouveau, comme il l'a fait déjà précédemment, toute localisation : la passion, selon lui, n'aurait pas de siège particulier, mais serait diffuse dans l'organisme (p. 117). Au reste, il observe très bien, après Claude Bernard et les autres physiologistes, les rapports intimes, réels et non seulement métaphoriques, qui existent entre le cœur et les passions : « Quand on dit que le cœur est *brisé* par la douleur, cela répond à des phénomènes réels. Le cœur a été arrêté par une impression soudaine, d'où quelquefois la syncope ou des crises nerveuses. Le cœur *gros* répond à un prolongement de la diastole, qui fait éprouver dans la région précordiale un sentiment de plénitude et de resserrement. Le cœur qui *palpite* n'est pas seulement une formule poétique, mais une réalité physiologique : les battements sont rapides et sans intensité. La facilité avec laquelle le cœur se vide, la régularité de la circulation étant entretenue par une pression insignifiante, répond au cœur *léger*. Deux cœurs *unis* battent à l'unisson sous l'influence des mêmes impressions. Dans le cœur *froid*, les battements sont lents et tranquilles, comme sous l'influence du froid ; dans le cœur chaud, c'est le contraire. « Quand on dit à quelqu'un qu'on l'aime de « *tout son cœur*, cela signifie, physiologiquement, que sa « présence ou son souvenir éveillent en nous une impression « nerveuse qui, transmise au cœur par le pneumogastrique, « fait réagir notre cœur de la façon la plus convenable à pro- « voquer dans notre cerveau un sentiment ou une émotion. « Chez l'homme, le cerveau doit, pour exprimer ses senti- « ments, avoir le cœur à son service » (p. 188-9).

Tout cela est fort bien observé, et nous nous appuierons en particulier sur ces dernières lignes, empruntées à un physiologiste, pour justifier notre propre sentiment. De

ces faits, les anciens scolastiques concluaient que le cœur est le siège principal des passions. Nous ne maintiendrons pas néanmoins cette thèse, abandonnée aujourd'hui généralement par les physiologistes ; mais nous ne souscrirons pas non plus à l'opinion de M. Ribot, qui refuse aux passions tout siège particulier. Cette prétention s'accorde bien peu, nous semble-t-il, avec les données de la science et avec celles de la conscience. S'il est vrai que les sens externes ont chacun un siège propre et que les sens internes de connaissance (mémoire sensible, imagination, conscience sensible ou sens commun, etc.) ont également un siège particulier, qui est dans les centres nerveux, pourquoi refuser aux passions, facultés parfaitement distinctes, un siège analogue ? Et il paraît bien que ce siège doit être principalement dans le cerveau ou les autres centres nerveux, tout à côté des sens internes (mémoire, imagination, etc.) avec lesquels il communique immédiatement. La connaissance sensible va, pour ainsi dire, du dehors au dedans, des sens externes, qui sont périphériques, à la conscience sensible, qui est centrale. Or la passion doit naître et avoir son siège principal là où la connaissance aboutit et s'achève, pour ainsi dire, c'est-à-dire dans le cerveau ou les autres centres nerveux (cervelet, moelle épinière, etc.). Rien n'empêche ensuite de regarder le cœur et les autres viscères ou organes comme des sièges secondaires des passions ou de telle passion en particulier. A ce point de vue, nous consentirions à dire, avec M. Ribot, que la passion est diffuse dans l'organisme ; car tout l'organisme seconde ou provoque tour à tour ses mouvements et lui obéit.

L'auteur étudie ensuite les conditions extérieures de l'émotion c'est-à-dire pourquoi chaque émotion est liée à certains mouvements, à la contraction de certains muscles. On sait, par exemple, que l'homme irrité fronce les sourcils, serre les poings, grince des dents, enfle les narines, sa voix est profondément altérée. Pour répondre à la question, on a invoqué « le principe de l'association des habitudes utiles ». C'est ainsi que tous les mouvements propres à la

colère sont des préparations au combat. Cette explication est bien darwinienne. On invoque aussi le principe de l'action directe du système nerveux, c'est-à-dire que l'émotion se traduit d'abord par le mouvement des muscles les plus délicats : ceux du larynx, des lèvres, des sourcils, de la queue chez l'animal, etc. L'Allemand Wundt invoque le principe de « l'association des sensations analogues ». Ici vient l'observation piquante de l'homme embarrassé qui tousse, ânonne, se gratte l'oreille. Enfin un principe qui mérite plus de sérieuse attention est celui du rapport des mouvements avec les représentations sensorielles. On lève la main pour marquer une grande élévation, on l'abaisse pour marquer une chose petite ; on refuse, on dédaigne par un mouvement de tête comme celui de quelqu'un qui refuse un mets, etc. Nous touchons ici à la mimique, comme aussi à l'action nécessaire à la plus haute éloquence. Or tout cela démontre admirablement la correspondance étroite, constante et minutieuse de l'image et de l'idée, et, en descendant plus profondément, du physique et du moral. Elle éclate surtout chez les natures exubérantes et méridionales, où le geste incoercible est si bien lié à chaque sentiment et à chaque parole. Mais rien de cela ne démontre l'identité du physique et du moral, du sentiment et de ses conditions ou accompagnements physiologiques.

Le chapitre x est consacré à la classification des sentiments et contient la critique de divers systèmes. L'un de ceux dont M. Ribot fait le plus de cas est celui de Mercier, qui distingue 6 classes de sentiments, 23 genres et 128 manifestations. Bornons-nous à signaler les 6 classes : 1° sentiments qui ont rapport à la conservation de l'organisme physique ou moral ; 2° sentiments qui ont rapport à la perpétuité de l'espèce ; 3° sentiments qui se rapportent au bien-être commun (sentiments patriotiques, sentiments moraux) ; 4° sentiments qui ont rapport au bien-être des autres (sympathie, bienveillance, pitié et leurs contraires) ; 5° sentiments qui ne sont ni conservateurs ni destructeurs (admiration, surprise, sentiment esthétique, sentiment religieux) ; 6° enfin sentiments qui correspondent à de purs

rapports (sentiments intellectuels : conviction, croyance, doute, perplexité, scepticisme). On voit, par cette tentative, que les positivistes sont loin d'apporter quelque clarté en cette matière. On trouve ici, mêlés dans le même système de classification, sous le nom général de sentiments, l'appétit sensible et l'appétit raisonnable, l'ordre sensible et l'ordre intellectuel, sans en excepter l'ordre moral et l'ensemble des vertus. De plus, comme l'on considère les objets matériels des sentiments plutôt que leurs objets formels, on se condamne à des énumérations indéfinies et toujours incomplètes. Le mieux serait de revenir à la division traditionnelle des onze passions. M. Ribot conclut plutôt qu'une classification véritable (par genres et espèces) des émotions ou sentiments est impossible. « La seule voie à suivre, ajoute-t-il, est celle de la filiation génétique : poser les émotions simples, primaires ; puis chercher par quels procédés conscients ou inconscients de l'esprit les émotions composées et dérivées ont pu en sortir » (p. 139). Or, c'est ce qu'ont fait les scolastiques, avec Aristote, en montrant comment toutes les passions naissent de l'amour sensible et y reviennent. Nous rencontrerons et examinerons plus loin la classification génétique de M. Ribot (2e partie, ch. VII).

Le chapitre XI, consacré à « la mémoire affective », contient des observations intéressantes. Mais l'auteur ne parvient pas à prouver qu'il y ait, à proprement parler, une mémoire affective réelle. Il y a seulement une mémoire sensible qui s'applique, il est vrai, aux autres facultés et se met elle-même à leur service, surtout au service des passions. Il est bien évident, par exemple, que l'on se souvient admirablement de ce que l'on aime avec passion, et que l'oubli est la preuve la plus certaine de l'indifférence. La mémoire du cœur est devenue proverbiale. Notons aussi que la mémoire varie beaucoup selon les individus, et souvent dans chacun selon les objets particuliers auxquels elle s'applique : dates, lieux, noms, phrases, langues, sensations ou impressions de toutes sortes, figures des personnes, etc. La mémoire descend même en quelque sorte,

par des associations d'images et de mouvements, jusque dans l'organisme; car il y a des mémoires de gestes et de mouvements : voyez par exemple le déclamateur, qui joint si facilement le geste convenable à l'image et à la parole, ou le musicien dont les doigts courent sur l'instrument qui lui est familier. Mais, malgré ses alliances, la mémoire n'en reste pas moins une faculté de connaissance, parfaitement distincte des appétits ou affections, comme aussi de la faculté motrice. Et quand M. Ribot cite, par exemple, les plaisirs et les peines purement imaginaires, les hallucinations affectives, les suggestions hypnotiques d'états agréables ou pénibles, cela ne prouve point que la mémoire devienne une passion, mais seulement qu'elle peut lui obéir ou la provoquer. Il est même à observer que les passions ravivées ainsi par la mémoire et l'image, sont quelquefois plus vives qu'à leur première apparition : par exemple on sera plus ému au souvenir très vif d'un danger couru que lorsqu'on l'affrontait avec sang froid et résolution.

C'est encore des rapports des sentiments avec la mémoire qu'il s'agit dans le chapitre suivant (XII). L'auteur y montre l'influence des sentiments, soit inconscients soit conscients, sur l'association des idées. Aux sentiments inconscients se rapportent par ex. les goûts nationaux, en vertu desquels jamais un Chinois ou un Japonais ne pensera exactement comme un Français. Il faut rapporter aussi ces dispositions sourdes qui font qu'on n'est pas toujours également capable d'improviser ou d'écrire. Remarquons cependant qu'avec les sentiments proprement dits il y a d'autres causes, telles que l'état plus ou moins favorable des organes de l'imagination et de la mémoire. Le rôle des sentiments conscients est plus important encore. Il est clair, par exemple, que les états de conscience qui ont été associés déjà tendent à reparaître ensemble : ainsi la joie, la tristesse ou d'autres émotions ramènent avec elles les mêmes idées. Remarquons toutefois qu'on peut réagir beaucoup par la réflexion et le libre arbitre. On voit aussi que les sensations analogues sont facilement associées, comme le langage en témoigne constamment. Il y a des

voix sombres ou claires; des couleurs froides, chaudes, criardes; des reproches amers, des critiques aigres-douces, etc. En particulier le toucher fournit beaucoup d'analogies et partant de métaphores; rappelons seulement le sens figuré de mots tels que ceux-ci : touchant, dur, tendre, pesant, ferme, solide, âpre, pénétrant, poignant, piquant. M. Ribot cite enfin les cas exceptionnels ou rares d'association de sensations : ainsi l'*audition colorée*. Elle s'observe chez certains sujets qui associent naturellement certaines couleurs à certains sons, ou même à chaque mot et à chaque lettre. Ce sont là des bizarreries de la sensibilité : elles paraissent innées. Sans offrir de pareilles anomalies, chaque individu apporte en naissant des dispositions particulières à être impressionné et suggestionné. Tous ces faits méritent considération. Mais qui ne voit que la source principale de nos idées et par là même de nos sentiments est placée bien au-dessus de cette région des sens où veulent se renfermer nos positivistes, sans pourtant y parvenir? Et puis à l'influence des sentiments conscients ou inconscients s'ajoute celle du libre arbitre : elle est bien autrement importante et décide de la valeur morale de l'homme, souvent même de sa valeur intellectuelle.

Le chapitre XIII et dernier de la première partie a pour objet ce que l'auteur appelle « l'abstraction des émotions », c'est-à-dire le suprême degré de l'évolution du sentiment. Ce degré correspondrait au moment des *concepts* dans l'évolution des idées. M. Ribot prétend que l'esprit peut faire des *extraits d'émotion* comme il ferait des *extraits d'idées;* d'où l'*abstraction*. Déjà nous avons constaté et réfuté ailleurs (critique de l'évolution des idées générales) cette confusion de l'*abstrait* avec l'*extrait*, et nous n'y insisterons pas de nouveau. L'auteur convient d'ailleurs que cette abstraction est très limitée. — Mais, à proprement parler, il n'y a pas d'émotion abstraite. Il est vrai seulement que l'émotion, en s'élevant, peut s'allier à un ensemble de souvenirs ou même à des considérations purement intellectuelles et en dépendre. De là les sentiments qui sont propres à l'homme et parmi lesquels il faut

compter les plus nobles. Les exemples apportés par l'auteur ne prouvent pas autre chose : par exemple le sentiment général qui reste d'un voyage ou de la visite d'un monastère ou de l'audition d'un opéra ou de toutes les compositions d'un maître. Tous les groupes humains vivent ainsi dans un milieu moral et dans une sorte d'atmosphère qui résultent des impressions et des idées habituelles à ce groupe. Les émotions que tâchent d'éveiller nos symbolistes et nos décadents en littérature ne sont pas abstraites davantage. Toute émotion, alors même qu'elle résulte d'un ensemble d'émotions précédentes, est concrète : c'est une résultante. Mais elle peut se lier aux plus nobles mouvements de l'esprit et de la volonté, qui seuls prennent pour objet direct l'abstrait et l'immuable. M. Ribot semble en convenir lorsqu'il déclare que l'abstraction émotionnelle ne s'élève point aussi haut que l'abstraction intellectuelle. Néanmoins il serait plus conséquent s'il pensait que l'émotion ne le cède pas en sublimité à l'intelligence. Et nous croyons qu'en effet l'appétit, avec la vie affective, n'a pas moins de portée et de hauteur que la connaissance qui lui correspond et l'excite.

II

PSYCHOLOGIE SPÉCIALE

Sommaire. — Le progrès intellectuel décide-t-il du progrès moral ? — Le christianisme s'est-il emparé du monde païen par l'idée ou par le sentiment ? — Etude particulière de divers sentiments : instinct de la conservation. La peur et les *phobies*. La peur et le dégoût. Essais d'explication. — La colère. — Conclusion sur l'instinct de la conservation. — La sympathie. — L'égotisme ou l'amour-propre : orgueil, auquel est opposé l'humilité. — L'instinct sexuel. — Passions qui dériveraient des primitives. Essai de classification génétique. — Sentiments moraux et sociaux, chez les animaux d'abord, puis chez l'homme. Critique. — Le sentiment religieux. — Le sentiment esthétique. — Le sentiment intellectuel. — Les caractères normaux. — Théories et classifications. Critique. — Les caractères anormaux. Les conversions. — Véritable notion du caractère. — Dissolution de la vie affective. — Dernières observations critiques.

Cette seconde partie s'ouvre par une introduction, où l'auteur soulève plus d'une question aussi grave qu'intéressante ; par exemple celle-ci : Le progrès intellectuel décide-t-il du progrès moral ? M. Ribot pense corriger ce que l'affirmative aurait de trop absolu, en disant qu'une idée ne supplante un sentiment qu'à la condition d'être devenue elle-même un sentiment, et que, dans certains cas, c'est le développement affectif qui précède l'autre. Cette réponse nous éclaire peu ; car on ne nous indique pas comment une idée devient un sentiment. La vérité est que l'idée ouvre toujours la marche du progrès : c'est elle qui oriente et permet le mouvement : *Ignoti nulla cupido.* Mais la volonté et le sentiment ne suivent pas fatalement les indications de l'idée et de la vérité, parce que l'homme est libre, au moins dans bien des cas, surtout les plus décisifs. Toujours en vertu de cette liberté, l'intensité ou la force de la volonté et du sentiment ne se mesurent pas sur la perfection de l'idée, ni par conséquent sur le degré de vérité. Mais le sentiment peut être faible et la volonté chancelante avec une idée très claire ; le sentiment peut être irrésistible avec une idée obscure en partie. Bref, l'idée, bien qu'elle ouvre la marche, passe plus ou moins sous la dépendance de la volonté et du sentiment, qui s'en servent dès lors tout en la suivant, favorisent son développement ou le retardent, la détournent même de sa véritable voie. De là tant d'abus de la raison contre la raison elle-même.

Faisons maintenant une application au christianisme, puisqu'on semble nous y inviter. S'est-il emparé du monde païen par l'idée ou par le sentiment ? Nos adversaires paraissent soutenir que c'est par le sentiment. Le christianisme aurait été à l'origine une *morale* toute pratique et non pas un *dogme*. Mais il est clair, au contraire, qu'à la base du christianisme et dans l'Evangile, il y a tous les grands dogmes, qui se sont éclairés et développés par la suite. La foi, avec le dogme, a donc précédé et provoqué la rénovation des mœurs. Mais le développement moral, affectif, sentimental, avec la sainteté sous toutes les formes qui en est le fruit, a précédé le développement intellectuel. Dès le premier âge du christianisme, la sainteté a été portée

à son apogée, alors que la science dogmatique et théologique devaient progresser jusqu'aux derniers temps. Le dogme n'aurait pu se développer, il aurait été maintes fois étouffé par les hérésies, si l'esprit de sainteté qui est dans l'Eglise n'avait soutenu son progrès : *Qui facit veritatem venit ad lucem.* Et ceci nous éclaire sur les rapports du progrès intellectuel et du progrès moral. Celui-ci n'accompagne pas nécessairement l'autre, mais il le favorise beaucoup et le conditionne dans une large mesure. Et puis il recommence de quelque manière à chaque génération, au lieu que les acquisitions intellectuelles se transmettent facilement de génération en génération. Mieux instruits sur bien des points particuliers que nos devanciers, nous ne sommes souvent à leur égard que des enfants quant à la sagesse véritable et au caractère. L'homme moderne serait donc bien injuste de s'enorgueillir de ses idées et, en général, du progrès intellectuel auquel il assiste. La gloire et la force de l'idée, surtout quand elle est une vérité divine, c'est d'être un germe indestructible. Les sentiments passent ; mais les idées restent, elles sont incompressibles et ne reculent jamais.

Dans les chapitres suivants, M. Ribot étudie successivement les divers sentiments, instincts ou tendances, qu'il regarde comme primitifs ou principaux : instinct de la conservation, sympathie, curiosité, égoïsme, etc.

Trois chapitres sont consacrés à l'instinct de la conservation, considéré d'abord sous sa forme physiologique, puis sous sa forme défensive (la peur) et sous sa forme offensive (la colère). Ici viennent des observations curieuses, bien des faits inexplicables, du moins dans leurs détails. On connaît les effets physiologiques de la peur : tremblement convulsif, arrêt de diverses sécrétions, hérissement des poils, resserrement de la gorge, constriction spasmodique des vaisseaux, frisson, choc violent au cœur, etc. (p. 216) ; et il paraît bien que la nature a été pourvue de cette passion, comme d'une gardienne vigilante, qui conjure et éloigne maintes causes de mort. C'est incontestable ; et néanmoins la peur excessive, qui glace le sang, empêche

de fuir ou de se défendre, rend précisément certain le mal qu'elle devrait faire éviter. La nature manquerait-elle son but ? Darwin se borne à dire que le problème est très obscur. On peut répondre, sans trop de subtilité, que la nature ne manque son but que *per accidens*, à cause de l'excès même de la peur et non à cause de la peur elle-même. Une foule d'autres faits se pressent que nous n'entreprendrons pas même d'expliquer. Il y a des peurs innées, sans expérience personnelle : on craint le tonnerre, les chiens, les rats, les serpents, etc. ; les poussins craignent le faucon, sans l'avoir jamais vu ; le chien a la terreur instinctive du loup, etc. Et puis il y a des peurs morbides ou *phobies :* elles sont innombrables, comme le rappelle l'auteur en cette page curieuse où il parle d' « une véritable inondation de phobies, ayant chacune son nom spécial : l'un craint les aiguilles, un autre le verre, un autre les lieux bas, un autre les lieux hauts, un autre l'eau, un autre le feu, etc. Toute manifestation morbide de la crainte est aussitôt dénommée par un vocable grec ou réputé tel et nous avons l'aïcmophobie, la bélénophobie, la thalassophobie, la potamophobie, etc., et jusqu'à la sidérodromophobie (peur des chemins de fer) et la triakaidekaphobie (peur du nombre treize). La liste de ces phobies remplirait des pages ; il est clair qu'elle n'a pas de raisons pour s'arrêter » (p. 221).

M. Ribot propose de distinguer la *peur* proprement dite et le *dégoût*. A ce dernier se rapporteraient par exemple la crainte des contacts, l'horreur du sang, celle d'animaux non nuisibles et autres *pseudophobies*. Mais cette dernière dénomination elle-même nous indique que nous sortons d'un genre de sentiments pour entrer dans un autre. L'aversion, en effet, à laquelle appartient le dégoût, est un sentiment bien différent de la peur : les scolastiques le rangent parmi les passions concupiscibles, au lieu que la crainte appartient plutôt à l'appétit irascible. Quant aux causes de ces phobies, elles peuvent tenir à quelque dégénérescence ou défaut de l'organisme, à un accident éprouvé antérieurement (ici viendrait l'histoire de Pascal), à un

souvenir d'enfance oublié, mais persévérant à l'état d'impression, etc. Bien des faits singuliers seraient explicables par là.

L'auteur analyse ensuite la colère, sa physiologie et ses formes. Il distingue la forme animale (par ex. l'animal fond sur sa proie) ; la forme affective (l'animal gronde) ; la forme intellectualisée, à laquelle se rapporte l'esprit de vengeance. Mieux vaudrait distinguer la passion qui vient purement des sens et celle qui vient de la volonté raisonnable ou du moins qui est acceptée par elle. L'esprit de vengeance, en particulier, est propre à l'homme, bien qu'il y ait, chez l'animal, une certaine animosité ou souvenir des mauvais traitements, dont les effets ressemblent à ceux de la vengeance délibérée. Et puis c'est rétrécir beaucoup le sentiment de la colère que de le rattacher seulement à l'instinct de conservation.

En somme ces trois chapitres sur l'instinct de la conservation, bien qu'ils renferment nombre d'observations intéressantes, nous éclairent médiocrement sur cet instinct. Il existe, à n'en pas douter ; mais c'est une forme de l'appétit très complexe, quoique primitive ; elle tient à son service toutes les passions particulières. Nous parlons ici, bien entendu, de l'instinct considéré du côté de l'appétit et non du côté de l'*estimative*, ou connaissance particulière qui le dirige. Il s'explique d'abord par l'harmonie de l'organisme ; c'est-à-dire que les choses salutaires causent du plaisir, du bien-être et réveillent le désir, au lieu que les choses nuisibles causent de la souffrance et provoquent l'aversion. L'instinct est inné, mais il peut se développer beaucoup par l'exercice : la ruse du vieux renard est devenue proverbiale. Il est beaucoup plus développé chez l'animal que chez l'homme, où il est éclipsé en quelque sorte par l'intelligence et les appétits supérieurs. Il n'implique, par lui-même, qu'une connaissance sensible, souvent inconsciente, paraît-il, que les scolastiques appellent *estimative ;* il est donc aveugle intellectuellement. Mais il a des lumières propres auxquelles l'intelligence et même la science ne suppléent pas toujours : c'est ainsi que les oiseaux connaissent

d'avance le temps ; le pigeon retrouve invariablement son gîte. Les Espagnols, abordant pour la première fois en Amérique, s'en rapportaient à leurs chevaux pour découvrir les plantes vénéneuses. L'instinct étant une faculté organique, on comprend qu'il soit susceptible de toutes sortes de dépravations : tel dégénéré mangera du charbon ou du sable. Chez l'homme surtout, où les maladies physiques se compliquent du désordre moral et de toutes sortes de vices, on peut rencontrer les instincts les plus pervers : ceux d'un Néron et d'un Commode. De là des plaisirs et des cruautés horribles et contre nature, inconnus de l'animal.

L'auteur traite ensuite de la *sympathie* et, par ce nom, il entend, ou à peu près, l'amour sous sa forme la plus générale. Nous sommes donc en présence d'une véritable passion primitive, simple, non point déterminée à tel objet particulier, comme l'instinct de la conservation. L'auteur fait bien avec nous cette dernière remarque, mais sans paraître soupçonner qu'elle incrimine sa classification des sentiments. Il distingue trois phases dans la sympathie, en allant de l'organisme aux plus hautes facultés : la phase physiologique, la phase psychologique, la phase intellectuelle. Nous admettons cette gradation, pourvu qu'elle soit bien interprétée. Il est clair, en effet, qu'il y a d'abord des sympathies physiologiques ou principalement telles : telles sont celles d'une foule moutonnière. Plus haut nous trouvons la sympathie des caractères qui se ressemblent ou qui se complètent et s'harmonisent : il est à remarquer, en effet, que la sympathie naît autant de certains contrastes que de certaines ressemblances. Enfin il y a des sympathies avant tout intellectuelles. Mais on peut se demander si celles-ci méritent vraiment ce nom, quand elles n'ont pas dans la sensibilité des racines suffisantes. Nous parlons ici en notre nom, plutôt qu'en traduisant la pensée de l'auteur, qui reste au point de vue étroit de la psychophysiologie. De là de graves lacunes, des difficultés inextricables, l'impossibilité souvent d'alléguer rien de plausible comme explication. Par exemple d'où vient le sourire ?

D'où viennent les larmes ? Quelle est l'origine de la sympathie elle-même ? L'égoïsme ne peut tout expliquer, et M. Ribot en convient. Mais il ne suffit pas d'y ajouter l'altruisme. Evidemment, quoique la sympathie soit essentiellement sensible, elle a aussi d'autres causes dans les régions supérieures de l'âme. Ce n'est pas qu'aucune doctrine spiritualiste puisse répondre parfaitement à toutes les questions qui se pressent. Mais, sans le spiritualisme scolastique, même l'homme sensible et passionnel est un mystère impénétrable.

M. Ribot aborde ensuite (chap. v) ce qu'il appelle les manifestations affectives du moi, l'égotisme ou l'amour propre. Il distingue deux formes de ce sentiment : l'une positive, qui a pour type l'*orgueil ;* l'autre, négative, avec l'*humilité*. Voilà donc un vice et une vertu ramenés à de simples sentiments. Au reste, nous convenons que sous le vice de l'orgueil, de même que sous l'humilité, il y a des éléments sensibles qui, par eux-mêmes, ne sont ni vices ni vertus : on les retrouve chez l'animal. Voilà pourquoi l'orgueil, sinon par lui-même, du moins par certains sentiments qui l'accompagnent (fierté, noblesse, énergie), peut être apparenté à certaines vertus; au contraire, l'humilité ou plutôt certains sentiments, que l'on confond quelquefois avec elle, peuvent s'apparenter à des défauts tels que le découragement et la pusillanimité. Cherchant l'expression physiologique de l'orgueil, M. Ribot trouve l'agrandissement et l'élévation. Qu'on songe, en effet, à la démarche, à l'attitude, aux gestes dominateurs et à la parole hautaine de l'orgueilleux : par exemple *le Riche* de la Bruyère. Quelle volumineuse personnalité ! Notons cependant qu'il est des gueux arrogants et des riches timides d'allure. Dès qu'il s'agit de l'homme, il faut s'attendre à des exceptions de ce genre; car les premiers mouvements peuvent être contrariés par le calcul ou d'autres causes psychologiques. Mais les exceptions confirment la règle, qui est que l'orgueilleux s'enfle et s'élève. Il fait songer à la grenouille de la Fable, et, sans recourir à la Fable, il trouve son image au naturel dans des oiseaux prétentieux comme le coq, le

paon et le dindon. C'est de part et d'autre même coquetterie ou même étalage et souvent aussi même sottise. Psychologiquement l'orgueil est apparenté à la joie, à l'exercice de la force, à la colère. On saisit facilement toutes ces formes inférieures chez l'enfant et le jeune homme, qui agrandissent progressivement le cercle de leur vie et poussent toujours plus loin et sur de plus grands objets leur ambition naissante : vêtements et parure, maison, meubles, primauté dans les jeux et les exercices de l'esprit. Tout au sommet nous trouvons la richesse, le pouvoir, l'ambition avec tout ce qui peut séduire l'âge mûr. Si le sentiment qui fait poursuivre tous ces biens vient à dévier, en faussant l'organisme, il aboutit à la *folie du pouvoir* et à la *mégalomanie*, formes pathologiques de l'orgueil. On pourrait suivre également en sens inverse, le sentiment contraire, qui aboutit au *suicide*, comme à sa forme pathologique. Mais il est à observer qu'il est des suicides qui proviennent surtout d'un désordre organique ou d'autres impulsions pour ainsi dire irrésistibles, tandis qu'il en est de calculés et de libres. Toujours la liberté vient s'allier à la nature dans les sentiments et les passions propres à l'homme. Mais cette distinction de l'esprit et des sens l'auteur ne la fait pas ou ne la fait qu'imparfaitement. Il est très clair cependant que les passions et les sentiments sont une matière à toutes sortes d'habitudes plus ou moins conscientes et volontaires, qui deviennent finalement des vertus ou des vices. Or c'est au libre arbitre seul qu'il appartient d'user ou d'abuser des passions, d'ennoblir les sentiments ou de les avilir. L'éducation elle-même, si puissante soit-elle par l'instruction, l'exemple et la discipline, ne saurait le suppléer.

Le chapitre VI traite de l'instinct sexuel, sur lequel nous n'insisterons pas. Remarquons seulement que cet instinct intéresse particulièrement la moralité, la destinée de l'individu et celle de la race. Il s'ennoblit chez l'homme en se subordonnant à un amour désintéressé et noble et en se sacrifiant même à lui. Il peut arriver aussi qu'il subisse les perversions vicieuses et pathologiques les plus graves. Rien de tel chez l'animal : rien de cette beauté morale particu-

lière à la chasteté ; rien non plus de la dégradation qui accompagne les excès les plus grossiers de l'intempérance. Cette différence montre bien une fois encore que les passions humaines reçoivent de leur alliance avec un principe spirituel une valeur et un caractère à part.

Au chapitre VII, l'auteur nous apprend qu'il passe de l'étude des passions simples, ou qu'il croit telles, aux passions ou émotions composées. Après avoir rappelé la division cartésienne des 6 passions primitives (admiration, amour, haine, désir, joie, tristesse) et celle de Spinosa, qui en comptait 3 (désir, joie, tristesse), d'où toutes les autres seraient déduites, il croit pouvoir déterminer les groupes suivants de sentiments qui dériveraient des passions simples par diverses voies : 1° par évolution ; 2° par arrêt de développement ou inhibition ; 3° par composition. — 1° *par évolution.* Ici viendraient : le sentiment esthétique, le sentiment religieux, l'avarice, la liberté absolue de pensée, la domination absolue (celle d'un César ou d'un Napoléon). On voit facilement que ce sont là des passions propres à l'homme et par conséquent spirituelles en quelque sorte, c'est-à-dire dont l'origine principale n'est pas dans la sensibilité, bien que plusieurs (l'avarice, la domination) aient leurs analogues dans les instincts. — 2° *par arrêt de développement ou inhibition.* Ici on nous cite la haine, dont on ne veut pas faire une passion primitive : elle viendrait de la colère, ce qui est inadmissible. On cite encore : la résignation, dont on fait une forme avortée du chagrin ; puis l'amour platonique, mystique, intellectuel, qui ne serait qu'une « forme avortée de l'amour sexuel. » Mais c'est méconnaître singulièrement la valeur morale de ces nobles sentiments. — 3° *par composition :* soit par mélange (jalousie, etc.), soit par combinaison. Dans cette dernière catégorie viendraient des passions très complexes, où le désagréable suscite l'agréable : ainsi l'amour des chasses périlleuses, les ascensions alpestres ; la mélancolie, qui se fait un plaisir de la douleur ; l'émotion du sublime ; l'humour, « sentiment du risible ayant pour base la sympathie » ; le rire destructeur et méprisant qui nous érige en supérieurs d'autrui ; l'indulgence, la piété, la

compassion, qui nous mettent avec lui sur un pied d'égalité, etc. Mais, malgré quelques traits ingénieux ou vrais, ce tableau ne reproduit pas l'ordre général des sentiments ; on y trouve mêlées les choses les plus disparates. Aucune énumération logique des sentiments n'est possible tant qu'on a en vu directement les objets concrets ou matériels, qui sont infinis ; car le même objet peut tomber sous des passions diverses et la même passion peut porter sur les objets d'ailleurs les plus étrangers entre eux. La tentative sera d'autant plus vaine qu'on mêlera les passions proprement dites aux mouvements supérieurs de l'âme, auxquels elles peuvent être associées. Enfin il faudrait se garder surtout de confondre les passions avec les vertus et les vices.

L'auteur étudie ensuite dans des chapitres distincts : les sentiments moraux et sociaux, le sentiment religieux, le sentiment esthétique, le sentiment intellectuel, les caractères, etc.

Et d'abord les sentiments moraux et sociaux (chap. VIII). Il étudiera l'évolution de ces sentiments à la lumière de l'ethnologie, de l'histoire des mœurs et des religions, etc., sans s'attarder aux détails. Comme tous les évolutionnistes, il voit dans les sociétés animales l'embryon des sociétés humaines, et dans les mœurs des animaux les humbles origines de la moralité. Mais cette hypothèse, d'ailleurs insoutenable au point de vue de la psychologie rationnelle l'est également au point de vue de l'histoire naturelle. Car si les instincts moraux et sociaux avaient évolué depuis les derniers degrés de l'échelle animale jusqu'à l'homme, ils auraient suivi le même développement que l'organisme. Or c'est ce qui n'a pas lieu ; loin de là. M. Ribot le constate avec nous, mais sans en tirer la juste conséquence. On voit, par exemple, les instincts sociaux admirablement développés chez les abeilles et les fourmis, animaux inférieurs, alors qu'ils sont nuls ou rudimentaires chez beaucoup d'animaux supérieurs.

Ce contraste apparaît mieux encore dans l'analyse suivante. L'auteur distingue les formes principales des sociétés animales : 1° celles qui sont fondées sur la nutrition

(polypes vivant sur un même polypier, etc.) M. Ribot n'y voit point l'origine de l'instinct social. — 2° Sociétés fondées sur la reproduction ou la famille. Là encore ne serait pas l'origine de l'instinct social; car il n'y a point réciprocité, solidarité. C'est se montrer bien difficile. Quoi qu'il en soit, l'amour maternel, si merveilleux chez certaines espèces, embarrasse fort nos positivistes. — 3° Sociétés grégaires, instables. Ici viennent tant d'observations qui rendent l'histoire naturelle si curieuse et si surprenante : migrations des oiseaux, des criquets, des harengs, des rats, des chenilles processionnaires, etc. Les pélicans chassent de concert ; les loups et les chacals chassent en bandes; les oiseaux voyageurs placent des sentinelles autour de leur campement ; les singes se débarrassent mutuellement de leur vermine et des épines fichées dans leur chair, ils réunissent leurs efforts pour soulever une pierre. Herbivores et granivores mènent la vie grégaire, etc. C'est ici que naîtraient les instincts vraiment sociaux. Comparant la société grégale et la société familiale, l'auteur ne tient pas pour l'unité de ces deux sociétés, ni non plus par l'antagonisme, mais pour la dualité. La question va se poser de nouveau tout à l'heure au sujet de la famille humaine et de la société civile. — 4° Sociétés à organisation stable et complète, où il y a division du travail, solidarité, stabilité, continuité à travers les générations : ainsi les abeilles, les fourmis, les termites, les castors. Selon M. Espinas, la société des fourmis est la plus parfaite. Le même auteur regarde la famille comme l'origine des sociétés animales. M. Ribot, au contraire, rapporte les sociétés animales à l'état grégaire.

Passons maintenant à l'homme. La famille est-elle l'origine de toute société humaine, ou bien, au contraire, la horde, la tribu est-elle contemporaine de la famille ? M. Ribot s'attache à démontrer que la famille et la société répondent à deux sortes de besoins primitifs et bien distincts. Mais on peut répondre que la famille patriarcale est déjà une société en petit et que par conséquent l'antériorité de la famille par rapport a la société civile et à l'Etat n'est

pas douteuse. La thèse contraire mènerait au socialisme d'Etat. Quant aux élucubrations de certains positivistes sur la promiscuité dite primitive, suivie du matriarcat, puis du patriarcat, nous ne voulons pas nous y arrêter. Ce qu'il y a de certain, même sans la révélation, c'est que la société n'est que l'extension de la famille, et que celle-ci a été constituée d'abord selon les lois morales avant de tomber dans la dégradation. Etranger à cette doctrine, M. Ribot est obligé cependant d'expliquer les sentiments moraux essentiels à toute société humaine et à toute famille. D'après lui le sentiment moral est inné, instinctif; mais la conscience et la réflexion n'y sont encore pour rien. L'homme qui se jette à l'eau, avant toute réflexion, pour sauver son prochain, serait plus moral que celui qui le fait après réflexion. « Il a fallu, dit-il, être aveuglé par les préjugés intellectualistes pour soutenir le contraire. » — Mais il confond étrangement les instincts généreux, sortes de mouvements premiers (*primo primi* disent les moralistes), avec la vertu accomplie qui les a acceptés, ou même produits, par suite d'un constant exercice. Ces instincts se retrouvent très bien de quelque manière chez l'animal, (chez la mère qui affronte le danger pour sauver ses petits) sans y avoir le caractère de vertu. Si nos vertus sociales, qui ratifient nos meilleurs instincts et y ajoutent, sont diminuées par la réflexion et la conscience, au lieu d'être affermies, on peut prédire qu'elles seront bientôt dissoutes par les mêmes causes. Laissons donc ces prétendus vertus instinctives, elles ne sont la base suffisante d'aucune moralité humaine.

Suivons néanmoins encore un peu l'hypothèse contraire. Le sentiment moral ne serait primitivement qu'un instinct. Si cet instinct n'est pas satisfait, il engendre le *remords*. Mais l'on a déjà compris, par ce qui précède, qu'il serait bien facile de se débarrasser, par la réflexion, de cet hôte importun. Le sentiment moral aurait ensuite deux aspects : l'un positif (bienveillance, altruisme, sympathie); l'autre négatif, la *justice*. Cette haute vertu ne serait donc qu'un sentiment. On essaie ensuite d'exposer comment de l'égoïsme primitif sortent les sentiments désintéressés. Nous

n'exposerons pas plus longuement ces théories, renouvelées de M. Spencer : elles appartiennent à la morale plutôt qu'à la psychologie et nous les avons réfutées ailleurs. Rappelons seulement quelques principes :

Le sens moral peut être considéré comme *sentiment* et comme *conscience*. Celle-ci s'accompagne d'ordinaire et naturellement de celui-là. Le sentiment a des racines dans la sensibilité et l'organisme ; il est exposé par conséquent à certaines perversions. De là cette pathologie du sens moral, dont traite M. Ribot, et qui a été longuement étudiée et décrite par des physiologistes et des criminalistes. Mais la conscience est indestructible, au fond, bien qu'elle soit sujette à nombre d'erreurs ; et c'est elle qui est, dans l'homme, la vraie source de la moralité. C'est la conscience, dictamen obligatoire de la raison pratique, expression de la loi naturelle et écho de la loi éternelle, qui inspire la justice et les bonnes mœurs et qui est par conséquent à la base de toute société vraiment humaine. La société humaine est donc essentiellement morale. Elle repose aussi sur les instincts, en ce sens qu'elle répond aux exigences de la nature sensible. L'homme est un animal sociable, aussi bien et mieux encore que l'abeille, la fourmi, les oiseaux migrateurs. La famille et la société civile sont l'une et l'autre naturelles et indispensables ; elles ne dépendent pas d'un simple contrat, comme les sociétés industrielles et commerciales. La famille est antérieure de droit et de fait à l'Etat. Mais on peut dire que les inclinations sociales (soit sensibles, soit intellectuelles et morales), sont contemporaines de la famille et même antérieures. C'est sur elles que se fonde le droit naturel et imprescriptible d'association (V. l'Encyclique *Rerum novarum*). Enfin les animaux nous donnent bien l'exemple de sociétés instinctives, mais sans intelligence ni conscience proprement dite, partant sans moralité ni libre arbitre, dès lors absolument différentes des sociétés humaines, dont elles sont d'ailleurs une image aussi curieuse que suggestive.

Après les sentiments moraux et sociaux, le sentiment religieux. Il aurait évolué de la façon suivante. D'abord

une crainte, disons même une terreur religieuse, avec des pratiques fétichistes, le polydémonisme et la sorcellerie, aboutissant à l'animisme ou spiritisme ; c'est-à-dire que le sauvage primitif regarderait toutes choses comme animées par un esprit : ainsi font encore l'enfant et l'animal. Ensuite une religion moins grossière, plus abstraite, alliée à des éléments moraux. Ici apparaîtraient les idées de fatum ou de nécessité et de liberté ; les dieux seraient regardés comme dispensant les biens et les maux ; on leur attribuerait l'ordre, la force, l'intelligence et finalement la moralité. En même temps le culte s'élèverait ; la divinité serait un objet d'amour plus encore que de crainte ; on espérerait de la justice divine une récompense après la vie présente. A un degré plus élevé encore, les sentiments religieux se confondraient avec les sentiments intellectuels, c'est-à-dire que la religion, pour les esprits d'élite, deviendrait une simple philosophie. La religion suprême serait donc celle des savants et des philosophes qui ne se préoccupent pas d'autre chose que de leur science et de leur philosophie. On ne peut pas dire plus nettement que la science doit éliminer la religion, sinon comme une ennemie, du moins comme une forme de transition et imparfaite. On voit que l'auteur tombe ici d'accord non seulement avec le fondateur du positivisme, A. Comte, qui regardait la théologie et la métaphysique, avec la religion, comme destinées à céder la place à la science positive, mais encore avec les rationalistes qui déclarent que la philosophie est la seule religion des esprits supérieurs. Peu importent ensuite maintes divergences ou contradictions. Tous dénaturent plus ou moins la religion et, avec elle, le sentiment religieux.

Sans entreprendre ici de justifier contre eux et en particulier contre les positivistes la religion véritable et ses formes légitimes, nous devons cependant les refuter sommairement en restant au point de vue psychologique. Or, il n'est pas vrai, malgré les prétentions des positivistes, qu'il y ait quoi que ce soit de religieux (connaissance ou sentiment) dans la pure sensibilité. Il est ridicule, par exemple, de chercher un commencement de religion chez

l'animal domestique qui craint et respecte son maître. La religion est avant tout un rapport de l'âme supérieure avec la divinité ; elle embrasse un ensemble de vérités et de croyances et entraîne un ensemble de pratiques et de devoirs. De là le dogme, puis le culte et la morale. Mais, soit comme croyance, soit comme vertu, la religion est toute dans l'âme supérieure et raisonnable, nullement dans la sensibilité. Seulement celle-ci, étant naturellement associée à tous les mouvements de l'âme raisonnable, et les mouvements religieux étant les plus nobles, les plus ardents et les plus complexes, le sentiment religieux prend naissance nécessairement et comporte toutes sortes de développements. Merveilleux et sublime dans la religion vraie, inspirant les actes les plus héroïques, tous ceux qui honorent le plus l'humanité et favorisent le mieux son progrès, il s'égare et se dégrade étrangement dans les religions fausses, à mesure que ces religions déclinent elles-mêmes ; il subit avec elles toutes les dépravations. De là les cultes idolâtriques, les sacrifices humains et les pratiques les plus monstrueuses de la superstition. Disons aussi que le sentiment religieux est soumis indirectement à certaines maladies de la sensibilité : de là une pathologie spéciale, cette monomanie ou folie religieuse qui compte parmi les espèces de l'aliénation mentale. Mais ces dégénérescences ou ces abus mêmes du sentiment religieux prouvent son excellence. Aucun sentiment ne tombe de plus haut dans l'esprit et dans le cœur de l'homme. Il est donc absurde de supposer qu'il va s'atténuant à mesure du progrès de l'esprit et qu'il fait place à une religion purement scientifique et rationaliste. D'ailleurs les faits sont là pour répondre. Les annales de la sainteté comptent une élite d'intelligences et d'âmes dans lesquelles le sentiment religieux a produit toutes ses fleurs mystiques. Sans doute l'élévation de l'esprit n'appelle pas nécessairement la sainteté, cette forme exquise du sentiment religieux, mais le sentiment religieux se développe aisément dans les plus belles intelligences et à mesure qu'elles s'élèvent davantage. On ne peut en douter, pour peu que l'on connaisse la véritable psychologie des saints.

Passant au sentiment esthétique, l'auteur en étudie les origines, la loi de développement, les manifestations morbides, etc. Le positivisme est incapable d'assigner à l'émotion du beau et par conséquent à l'art leurs véritables origines. On le voit bien à l'embarras de l'auteur sur ce point. On nous parle du jeu, dépense d'un « superflu de vie » comme de l'un des premiers exercices esthétiques. Mais les animaux jouent sans avoir aucun sentiment du beau. On voit, au contraire, des sauvages qui manquent du nécessaire se préoccurer déjà de luxe et de parure : ils se tatouent et s'empanachent avant même de se vêtir. Leur sens esthétique est dépravé, soit; mais il existe. Ce fait et bien d'autres n'autorisent guère l'auteur à dire que l'activité esthétique avait quelque utilité à l'origine. Remarquons aussi que, contrairement à la théorie positiviste, la poésie et l'éloquence ont compté parmi les premiers arts, dont s'éprit l'humanité naissante. Or ces arts, malgré tout ce qu'ils empruntent à l'imagination, sont des plus intellectuels et des plus abstraits. Ne pouvant suivre l'auteur dans toutes ses observations de détail, dont plusieurs sont aussi justes qu'intéressantes, bornons-nous à quelques points. Nous ne voyons pas d'inconvénient à dire que l'art primitif eut d'abord un caractère social, puis un caractère individuel. On ne conçoit guère, en effet, les premiers poètes écrivant des méditations ; mais on comprend très bien qu'ils aient chanté les héros et leurs exploits. De même l'architecture, la peinture, etc., d'abord au service de la société, se seraient ensuite individualisées. Mais on voit très bien qu'un mouvement inverse peut se produire et qu'en somme les manifestations de l'art sont liées au mouvement social et en dépendent. Relativement au sublime, l'auteur pense que le sentiment dont il est l'objet n'a fait son apparition qu'assez tard : nous croyons plutôt que ce noble sentiment est primitif. Dès l'origine, l'homme a dû être sensible à l'héroïsme, à la grandeur du courage et de la vertu, qu'il ne tarda pas à célébrer dans ses poésies et dans ses discours. La poésie et l'éloquence datent du berceau de l'humanité et il ne paraît pas qu'aucun noble sentiment leur soit postérieur.

Mais cette critique particulière tient au principe même qui sépare notre théorie de celle des positivistes et ruine la leur par la base. Le sentiment esthétique, de même que le sentiment moral et religieux, est propre à l'homme. Il naît de la perception du beau. Celui-ci implique bien des perfections, telles que l'ordre, l'harmonie, la proportion des parties entre elles et avec l'ensemble, la convenance de la chose à sa fin. Le sentiment esthétique dépend donc essentiellement de l'esprit, qui associe ensuite, dans sa perception du beau, les sens dits esthétiques et en particulier l'imagination. Le beau proprement dit est donc, avant tout, l'objet de l'intelligence, bien qu'il revête une forme sensible. Voilà pourquoi l'animal ne le perçoit pas, malgré la perfection de ses sens. Cette perception, qui enchante, est désintéressée; elle attire en quelque sorte l'homme hors de lui-même, car le beau plaît par la connaissance même. Le sentiment qui en résulte est plus ou moins juste, plus ou moins parfait, selon la perception elle-même. Il est sujet à tous les préjugés, à tous les caprices de la mode et aux dépravations du goût. Il a évolué naturellement comme les autres connaissances et à mesure que toutes les expressions de la pensée de l'homme et de ses besoins se renouvelaient. Mais il est immuable dans son fond, comme le beau auquel il se rattache et qui lui-même est aussi immuable en définitive que le vrai et le bien. Cette conclusion de M. Ribot est donc radicalement fausse : « En résumé, dit-il, il n'y a pas plus de beau inné et infus que de bien inné et infus; mais une esthétique qui se fait comme une morale qui se fait... » (p. 344) (1).

Abordons maintenant le chapitre qui traite du sentiment intellectuel, c'est-à-dire, selon l'auteur, de l'état affectif lié à quelque connaissance que ce soit. L'évolution de ce sentiment comporterait trois phases : la première, *utilitaire* ou pratique; la seconde, *désintéressée* ou scientifique; la troisième, *exclusive*, comme il arrive dans toutes les pas-

(1) Il va sans dire que nous ne regardons pas comme innée, à proprement parler, l'idée du beau, etc.; mais nous disons que le beau et le bien sont choses objectives et immuables essentiellement.

sions exaltées. D'abord la phase utilitaire. A l'origine le sentiment intellectuel ne serait que de la curiosité et M. Ribot attribue celle-ci à l'animal : entre la curiosité de l'animal qui flaire, cherche, regarde, dresse l'oreille, et celle d'un Gœthe, qui voulait savoir tout ce que l'on enseignait de son temps dans les Universités les plus savantes, il n'y aurait qu'une différence de degrés. Nous protestons contre cet évolutionnisme. L'animal n'a pas la curiosité proprement dite, qui est le désir de savoir pour savoir et de savoir par les causes : il ne cherche que la connaissance sensible de ce qui lui est utile ou agréable à ses sens. La curiosité distingue l'homme, comme la faculté de rire, le sentiment esthétique, moral, religieux. Aussi la trouvons-nous, souvent au plus haut degré, chez tous les peuples, en particulier les moins civilisés; les récits de nos missionnaires nous en fournissent d'excellents témoignages. M. Ribot lui-même cite un fait remarquable (p. 372 note), qu'il aurait pu mieux interpréter. Il se trompe donc, comme M. Spencer, quand il dit que la curiosité des peuples primitifs est limitée à des choses très simples, qui toutes ont une utilité pratique. Ajoutons que leur prétention est démentie par la loi positiviste elle-même des trois états. D'après cette loi, en effet, l'état théologique aurait marqué les origines, c'est-à-dire que l'homme primitif se serait déjà posé les questions les plus graves sur l'origine et la fin des choses et les aurait résolues prématurément par des hypothèses théologiques. De fait, les peuples les plus anciens dont parle l'histoire se sont toujours préoccupés des problèmes les plus ardus; une curiosité philosophique et scientifique désintéressée a distingué les écoles d'autrefois bien mieux que celles d'aujourd'hui, dans lesquelles la recherche de diplômes et de situations sociales ou le bénéfice d'inventions et autres productions lucratives semblent être le stimulant trop ordinaire des travaux scientifiques et littéraires.

Relativement à la deuxième phase (curiosité scientifique), on pourrait distinguer autant de sortes de curiosités qu'il y a de sciences et d'objets : de là les curiosités

philosophique, historique, littéraire, philologique, géographique, etc., avec les goûts intellectuels qui leur correspondent. Mais M. Ribot se refuse, selon nous injustement, à suivre cette division ; et il préfère distinguer simplement l'émotion intellectuelle sous sa forme *dynamique* (recherche de la vérité) et sous sa forme *statique* (possession de la vérité et accroissement qui en résulte). Il est incontestable, en effet, qu'il y a un plaisir à rechercher la vérité et un autre à la posséder. On sait que les dilettanti ne goûtent que le premier : ils se complaisent dans la recherche de la vérité, mais non pas dans la vérité elle-même. Dès lors on ne voit pas que le sentiment intellectuel auquel ils cèdent puisse être qualifié de désintéressé, ni surtout de scientifique. Il n'en absorbe pas moins leur esprit tout entier et supprime pour ainsi dire toute autre passion. A ce point de vue il est exclusif bien plus que les sentiments rapportés par M. Ribot à la troisième phase. Il regarde celle-ci comme rare, parce que, dit-il, les idées pures ont peu d'attrait pour la plupart des hommes. — Les idées pures, soit ; mais l'idéal est toujours un centre autour duquel gravitent les plus belles intelligences et les plus belles âmes. Et cet idéal est bien celui de la plupart de nos grands savants, qu'il ne faut pas confondre avec des penseurs égoïstes. Quant aux dilettanti et à ceux dont les facultés affectives ont été paralysées par une sorte d'hypertrophie de l'intelligence, leur cas appartient à la « pathologie du sentiment intellectuel. » Sans entendre cette maladie mentale de la même manière que M. Ribot, nous lui rapportons la folie du doute, les scrupules et l'hypercritique ; nous lui rapportons aussi « la personnification de la science » érigée en fausse divinité, de laquelle ses adorateurs tirent toutes sortes de vains oracles ; nous lui rapportons enfin la substitution aveugle et systématique de l'érudition au vrai savoir, de l'analyse à la synthèse, de l'imagination et de la mémoire à la raison, alors que celle-ci devrait diriger toutes les autres facultés et garder avec elles un juste équilibre.

Les chapitres XII et XIII ont pour objet les caractères

et d'abord les caractères normaux. Relevons au début un aveu important sur la nécessité de joindre la psychologie synthétique à la psychologie analytique. Malheureusement l'auteur n'entend point par la première la psychologie rationnelle. Un autre aveu non moins remarquable c'est qu'il y a plus dans la synthèse que dans l'analyse, dans le tout que dans chaque partie. Il semble que l'auteur soit en voie d'admettre les formes substantielles ; mais il est loin encore d'arriver à cette conclusion, pourtant indéclinable. Toute sa psychologie synthétique consistera dans une étude sur les caractères. Il tentera de les classer et de montrer leurs rapports avec la vie affective. Deux théories ont prévalu jusqu'ici : l'une *physiologique*, celle de Galien, qui a distingué les quatre tempéraments classiques, division qui a été complétée ou modifiée par Cabanis, Kant, Lotze ; l'autre, *psychologique*, plus récente et proposée de diverses manières par Stuart Mill, Bain, Perez, Paulhan, Fouillée. M. Ribot propose sa propre théorie et sa propre classification. D'abord trois grandes divisions : 1° les sensitifs, 2° les actifs, 3° les apathiques. Il refuse d'ajouter les *tempérés;* car tout caractère, selon lui, est une hypertrophie ou une atrophie. Ce n'est pas admissible. Passant ensuite aux subdivisions, il distingue, parmi les *sensitifs* (c'est-à-dire les affectifs, ceux dont la vie est surtout intérieure) : les *humbles*, dont il trace un singulier portrait ; les *contemplatifs*, avec leurs variétés (grands et petits mystiques, les analystes comme Maine de Biran, etc.) ; les *émotionnels*, dont l'activité est intermittente. Parmi les *actifs* (c'est-à-dire ceux dont la vie est surtout extérieure) : les actifs *à intelligence médiocre* (c'est le cas de beaucoup de petites gens qui dépensent leur activité exubérante dans de menus commerces ou mille aventures) ; les actifs *à intelligence puissante* (c'est le cas des conquérants et autres hommes de proie). Viennent ensuite les types mixtes. M. Ribot propose les catégories suivantes : les sensitifs-actifs, les apathiques-actifs, les apathiques-sensitifs, enfin les tempérés, qui confineraient aux amorphes. En dernier lieu on nous signale les substituts ou équivalents de caractères

partiels, amorphes, avec une disposition particulière *intellectuelle* ou *affective :* intellectuelle, comme dans le cas d'une aptitude extraordinaire (le vulgaire dit *la bosse*) pour les mathématiques ; affective, s'il y a une passion dominante.

Pour en venir maintenant à une critique sommaire, cette tentative n'est pas plus mauvaise ni meilleure que bien d'autres. Une vraie classification des caractères devrait être prise surtout, ce nous semble, du côté des vertus. Ou bien il faut se borner à une théorie des tempéraments et laisser aux physiologistes le soin de nous la donner. Mais si l'on mêle à la fois les qualités morales et intellectuelles, le tempérament, l'humeur, les passions et bien d'autres qualités encore, on arrive à quelque chose d'infiniment complexe qui se refuse à toute classification rigoureuse et scientifique. On aura la matière de descriptions inépuisables et peut-être fort intéressantes, comme celles des romans, mais non la matière d'une science. Quoi qu'il en soit, M. Ribot n'est pas fondé à dire que le caractère est inné, qu'il persiste toute la vie et qu'on peut prévoir ce que fera un homme de tel caractère dans chaque circonstance donnée. On peut bien prévoir le mode des actions de cet homme qui tiennent à son naturel, mais non les actions elles-mêmes qui dépendent de son libre arbitre. Sensiblement différent du naturel, le caractère est formé, en grande partie du moins, par l'éducation et surtout par une volonté personnelle et persévérante. M. Ribot fait des observations justes sur l'unité du caractère et de la vie ; mais cette unité ne peut être donnée absolument que par la vertu. La vie des saints nous offre les plus beaux exemples de la fermeté et, pour ainsi dire, de l'indestructibilité du caractère. Nous sommes moins porté à contredire l'auteur, quand il remarque le grand nombre des caractères amorphes, c'est-à-dire nuls, et quand il ajoute que notre civilisation semble empêcher l'apparition des vrais caractères. Accusons moins cependant la civilisation elle-même que la décadence morale. Mais nous le combattons décidément lorsqu'il dit que l'intelligence n'a pas de part importante dans le caractère et que le développement de la première nuit à la formation du second. Cette intelligence qui amollit et déforme les caractères n'est que celle dont on abuse. L'autre, au contraire, fonde les grands caractères, qui tous ont dans l'esprit des racines profondes, la conviction et la foi. Et la preuve en est qu'il suffit souvent d'une conclusion nouvelle, d'une découverte de l'esprit et de la conscience pour changer et retourner même toute une existence. Mais M. Ribot n'admet pas que la question du caractère ressortit à la morale mieux encore qu'à la psychologie ; et de plus il semble ignorer la morale de l'Evangile. Dans le portrait qu'il trace des humbles, il n'a pas en vue ou n'a pas compris l'humilité chrétienne. Nos vrais humbles sont les cœurs les plus magnanimes et les plus forts. Il paraît estimer les grands mystiques, mais non les petits, qui sont pourtant le sel de la terre. En somme il méconnaît la part du libre arbitre et de la vertu dans le caractère.

Venons maintenant aux caractères *anormaux* et *morbides*, pour employer les expressions de l'auteur. Il les définit par le manque d'unité et de stabilité : on ne peut prévoir ce qu'ils feront dans un cas donné ; mais, par exception, ajoute-t-il, les vrais et grands caractères (César, Napoléon, Richelieu) ont des moments critiques où ils ne sont plus eux-mêmes. A mesure que les caractères anormaux s'éloignent de leur perfection, c'est-à-dire de l'unité et de la stabilité, on peut distinguer : 1° les caractéres contradictoires successifs ; 2° les caractères contradictoires coexistants ; 3° les caractères instables ou polymorphes. Parmi les premiers, il ne faut pas ranger ceux qui par fausseté ou politique jouent successivement plusieurs rôles (Octave, qui devint Auguste ; Cromwell, qui devint le Protecteur), non plus que ceux qui dépensent leur activité de diverses manières en différents temps. Mais M. Ribot prétend bien, paraît-il, attribuer à ces caractères morbides toutes les conversions quelles qu'elles soient, celles du bien au mal ou du mal au bien, conversions religieuses ou politiques, etc., comme aussi certaines métamorphoses, certains passages de la vie active à la vie contemplative et réciproque-

ment. Comme exemples viennent ici indistinctement S. Paul et Luther, S. Augustin et Julien l'Apostat. Quant aux causes de ces changements, il voit bien en général des causes physiques (accidents, à la tête surtout) et des causes morales, celles-ci brusques ou lentes; mais il ne voit pas les causes les plus profondes et ne tient aucun compte des causes surnaturelles ou de la grâce.

Il suppose qu'un nouveau caractère est donné après la conversion et même que la constitution a changé ; mais il ajoute qu'il y a aussi, dans l'individu, des tendances antithétiques dont l'une peut supplanter l'autre. Et ce dernier cas, à s'en tenir au point de vue strictement naturel, est bien celui d'une foule d'âmes faibles qui oscillent perpétuellement entre le vice et la vertu. Mais évidemment cette analyse est incomplète et laisse subsister les plus graves confusions. Il y a conversions et conversions : les vraies n'amoindrissent en rien le caractère, mais lui assurent, au contraire, plus d'unité et de stabilité. Quant aux autres (les variations du sceptique Bayle par exemple), elles accusent, avec une inconstance de caractère et la légèreté du cœur, l'erreur de la raison et la perte de la vertu. Et puis la psychologie ne suffit pas à expliquer les meilleurs et les plus profonds de ces changements : il y a le coup de la grâce; et les positivistes sont bien incapables d'expliquer autrement et d'une façon raisonnable le changement d'un S. Paul, celui d'un S. Augustin et de tant d'autres esprits d'élite dont s'honore l'humanité, avec l'Eglise. Mais M. Ribot est si loin de nous, en cette matière, qu'il range encore, parmi les caractères anormaux et non loin de ceux de plusieurs de nos saints, les alternances de la personnalité, sortes de maladies qu'on observe chez les hystériques et les hypnotisés et qui leur fait jouer successivement différents personnages Il note aussi la « folie circulaire », dans laquelle une période d'exaltation est suivie d'une période de dépression. Mais ne confond-il pas ici un peu le caractère avec l'humeur, qui est si variable chez certains individus, sans que le caractère change pour cela ?

Il a signalé en deuxième lieu les caractères contradictoires coexistants, qui se rencontrent eux-mêmes sous plusieurs formes. Première forme : elle se reconnaît à la contradiction entre le penser et le sentir, la théorie et la pratique, la science et la croyance (et ici on suppose gratuitement que la science est inconciliable avec la foi), entre l'homme privé et l'homme public. Il est vrai, d'ailleurs, en effet, que ces manques d'*unité de conscience*, selon l'expression si juste de Mgr Guiol (1), accusent l'affaiblissement du caractère chez la plupart de nos contemporains. Ici, M. Ribot fait encore remarquer combien peu les idées suffisent à changer les hommes. Les idées, soit; mais les convictions? Accusons donc notre scepticisme et non pas les idées. La seconde forme se reconnaît à une contradiction plus complète encore que les précédentes. De là, les caractères incohérents. On alliera par exemple la sincérité religieuse et le libertinage. Le cas, en effet, n'est que trop fréquent. Il n'est pas plus rare de voir les libres penseurs et les libéraux pratiquer la tyrannie la plus odieuse. Viennent enfin, en troisième lieu, les caractères instables ou polymorphes : on les reconnaît à une mobilité extrême et souvent hystérique, à une sorte d' « infantilisme psychologique. » Ici, nous avons moins de réserves à faire; mais aux critiques déjà présentées nous devons ajouter les suivantes pour rétablir la véritable notion du caractère.

On peut dire que le caractère c'est la marque distinctive et naturelle de chaque homme, considéré comme être raisonnable. Le caractère comprend donc les habitudes, soit morales, soit indifférentes, mais en tant qu'elles sont devenues comme une seconde nature, et qu'elles ne sont plus sous la direction immédiate et actuelle de la liberté. L'homme ne peut pas changer tout de suite son caractère, ni même en changer à la longue totalement. Le caractère diffère donc du tempérament, qui est tout physique; de l'humeur, disposition à telle espèce de joie ou de tristesse, qui résulte du tempérament et de l'état de l'esprit. Le

(1) Premier recteur de l'Université catholique de Lyon, qui donna ce nom à l'un de ses derniers ouvrages.

caractère est plus intime et plus stable que l'humeur, plus élevé que le tempérament. Il diffère aussi des passions, qu'il se subordonne ou qu'il emploie; l'animal a des passions; il a même un naturel et des mœurs, au sens large de ce mot, mais il n'a pas de caractère. Le caractère enfin diffère de la vertu et du vice, qui sont sous la dépendance plus directe du libre arbitre et qui ne sont formellement que dans l'âme en tant qu'elle est libre. On peut se convertir sans changer de caractère, et à plus forte raison, sans changer de tempérament et de passions. Mais la perfection du caractère se trouve dans la vertu accomplie, qui seule donne à la vie morale de l'homme une parfaite unité et une parfaite stabilité. On peut donc dire qu'à vertu égale les caractères sont égaux en perfection, quoique dissemblables. Un saint François d'Assise, par exemple, et un saint Ignace n'eurent point le même caractère; et nous ne croyons pas cependant qu'on puisse absolument préférer le caractère de l'un au caractère de l'autre. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de hiérarchie dans les caractères; nous dirions la même chose des tempéraments, pourvu qu'ils soient sains et permettent l'exercice de toutes les facultés. Mais il faut reconnaître que lorsque les qualités ou les conditions physiques indispensables viennent à manquer, l'exercice de la vertu est impossible et il n'y a non plus, à proprement parler, de caractère. Alors s'ouvre la période de la dégénérescence ou de la folie. C'est par ce côté inférieur que les études de nos psycho-physiologistes peuvent être utiles. Mais elles sont incomplètes et fausses comme études générales de l'âme humaine.

Un dernier chapitre est consacré à la « dissolution de la vie affective ». Cette vie s'éclipserait à mesure que les organes iraient s'affaiblissant. D'abord disparaîtraient les émotions désintéressées : on cite, à ce sujet, le misonéisme des personnes âgées; puis, successivement les émotions altruistes, les émotions égo-altruistes et les émotions égoïstes. En reprenant ce mouvement en sens inverse, autant qu'on peut le saisir chez les dégénérés de divers degrés, on voit que le parfait idiot est privé de tout

instinct; celui qui l'est moins est susceptible de certaines craintes et obéit à certaines impulsions; plus haut encore, on voit apparaître successivement un sentiment vague d'attachement, le sentiment de l'injustice, etc. Dans une conclusion, l'auteur cherche à donner la priorité à la vie affective sur l'intelligence. Il nie la liberté et définit le bien : *ce qui plaît*, c'est-à-dire par l'appétit.

Sans nous arrêter de nouveau à cette erreur ni à plusieurs autres, que nous avons signalées déjà au cours de cette étude, nous terminerons par ces observations critiques. Il est vrai que la vie affective — disons plutôt la volonté — exerce un véritable empire sur toute la personne; mais elle ne l'exerce que par la liberté, par conséquent en se servant de l'intelligence. Quant à la priorité elle-même ou plutôt à la priorité de temps, elle appartient à la connaissance sur l'appétit, à la connaissance et à l'appétit inférieurs sur la connaissance et l'appétit supérieurs; mais ceux-ci ne la cèdent qu'en se réservant la maîtrise, du moins dans tous les actes moraux et libres. Ces actes ne dépendent qu'indirectement des sens et de l'organisme.

On voit donc déjà ce qu'il faut penser de la prétendue loi de dissolution. Telle qu'on paraît nous la proposer ici elle est fausse. Elle se réfute soit par l'expérience, soit par la véritable théorie de l'origine des idées et du développement intellectuel et moral. Nous voyons, en effet, les plus nobles sentiments et même les plus hautes pensées survivre souvent à un affaiblissement extrême des sens et même à leur ruine partielle. L'organisme et les facultés sensibles conditionnent donc l'exercice des facultés supérieures, mais ne le mesurent pas ni ne l'expliquent. Il est vrai que toutes nos connaissances nous viennent de quelque manière par les sens; mais tout ne réside pas dans les sens. Idées intellectuelles, sentiments supérieurs, habitudes morales, caractère, vertus surtout, subsistent malgré l'effondrement de l'homme sensible et s'affirment souvent jusqu'au dernier soupir. La disproportion et même le désaccord qui existent ainsi entre l'homme physique et l'homme moral, vont s'accroissant beaucoup avec l'âge et devraient persua-

der aux psycho-physiologistes qu'il y a ici une profonde distinction. Jamais ils ne connaîtront sérieusement l'homme moral, ni par conséquent l'homme même, en étudiant l'homme sensible exclusivement. Mais ils doivent compléter leur psychologie expérimentale par une psychologie rationnelle, celle qui s'appuie de préférence sur la conscience intellectuelle et profite de toutes les ressources du raisonnement et de la métaphysique.

CRITIQUE

DE

QUELQUES OPINIONS RÉCENTES

SUR

L'HYPNOTISME

Sommaire : Continuation de la controverse sur l'hypnotisme.
I. Etude sur le magnétisme et l'hypnotisme publiée dans *l'Ami du clergé.* — Division insuffisante des opinions en cette matière. — Six degrés dans les phénomènes hypnotiques. Critique de toute classification rigoureuse des phénomènes naturels et préternaturels. — Comment la science peut s'allier à la magie ou à une sorte de crédulité qui tourne à la superstition. — Critique de la thèse principale de M. N. Preuves d'autorité vainement invoquées. Rome n'approuve aucune forme de l'hypnotisme. — Réponse à un médecin catholique. — Mandement de Léon XIII, alors cardinal-archevêque de Pérouse. — L'autorité des médecins et des savants catholiques. — Preuves de raison théologique. Observations sur la puissance des démons. L'influence des anges, bons ou mauvais, ne se mesure pas aux phénomènes de mystique divine ou diabolique. — Preuve de raison philosophique. — La réponse aux objections est insuffisante. — La vision à travers les corps opaques. — Prétendue contradiction entre la sévérité de beaucoup de théologiens et les réponses du Saint-Siège. — Conséquences légitimes, mais absurdes, de la doctrine que nous combattons. — Règle inefficace. — Abus commis dans les cliniques.

L'hypnotisme, avec tous les phénomènes plus ou moins merveilleux qui s'y rattachent, continue d'être l'objet de longues controverses. Elles menacent de s'éterniser ; car

les questions se multiplient et se compliquent, semble-t-il, à mesure qu'on les agite davantage et qu'un plus grand nombre de savants et d'écrivains prennent part au débat : théologiens, philosophes, physiologistes, journalistes. Nous nous bornerons aujourd'hui à critiquer quelques travaux récents dus à des auteurs également catholiques, mais dont les conclusions néanmoins sont nettement contradictoires. Et peut-être pourrons-nous, en dégageant les points principaux de la controverse, éclaircir encore et confirmer la doctrine que nous avons essayé de justifier dans nos études précédentes.

I

Le premier travail qui va nous occuper a paru dans *l'Ami du clergé* (28 sept., 19 oct., etc. 1899) sous ce titre : *Magnétisme et hypnotisme*, étude physiologique, historique et théologique. Il ne porte pas de signature ; mais nous avons appris avec plaisir que l'auteur n'est point le savant directeur de la Revue, M. l'abbé Perriot. Cette critique n'en sera que plus impartiale et plus libre, tout en observant les plus grands ménagements envers l'auteur anonyme, M. N. Il a réuni dans son étude le magnétisme et l'hypnotisme, qui, à ses yeux, ne se distinguent pas foncièrement : « ces deux mots, dit-il, désignent la même chose avec une nuance un peu différente ». On sait très bien, en effet, qu'après avoir paru s'opposer radicalement au magnétisme, qui l'avait précédé d'un siècle sur la scène, l'hypnotisme a fini par montrer mêmes caractères et même nature. Laissant maintenant de côté le résumé historique préliminaire et autres accessoires, venons sans plus tarder aux parties vives du débat.

M. N. distingue trois opinions. D'après la première, tout est naturel dans l'hypnotisme ; d'après la seconde, tout est diabolique ; d'après la troisième, certains phénomènes sont naturels, d'autres sont douteux, d'autres sont diaboliques.

— Mais, pour peu qu'on y prenne garde, cette distribution des opinions, qui peut paraître d'abord simple et complète, est insuffisante et équivoque. La 3e catégorie, en effet, comprend les opinions les plus disparates. Car, ce que les uns regardent comme naturel, d'autres le tiennent, au contraire, pour diabolique. Or, ce qu'il nous importe le plus de savoir, c'est jusqu'à quel point un auteur étend les limites du naturel. Plusieurs, par exemple, prononcent que la suggestion à échéance, la vision à travers les paupières fermées et même à travers certains corps opaques, le soulèvement d'une personne par des aspirations et l'application des index sont des phénomènes naturels en eux-mêmes ; d'autres le nient radicalement, sans dire cependant pour cela que tout phénomène hypnotique est diabolique. Des opinions si dissemblables devront être rangées néanmoins dans la même catégorie. En outre, M. N. paraît supposer que les phénomènes qui sont naturels dans un cas donné le sont dans tous les autres ; ce qui n'est pas admissible. On peut très bien soutenir, au contraire, que tous les phénomènes hypnotiques peuvent être diaboliques dans certains cas, dont on jugera par les circonstances. On peut soutenir encore que l'ensemble de l'hypnotisme est diabolique, mais non tel ou tel phénomène particulier. Où ranger ces opinions ? Elles ne trouvent pas leur place dans les deux premières catégories. Mais si on les range dans la troisième, on peut dire qu'il n'est pas d'opinion, pour ainsi dire, en dehors de cette catégorie, du moins parmi les auteurs catholiques. La division proposée ne peut donc nous éclairer dans notre étude et expose l'auteur à bien des confusions regrettables, notamment à prêter à ses contradicteurs des sentiments qu'ils ne professent pas et qui peuvent même paraître ridicules.

M. N. est beaucoup plus clair dans la division suivante, qui est celle des phénomènes hypnotiques. Il détermine six classes ou degrés : 1° le sommeil hypnotique ; 2° les phénomènes somatiques (catalepsie, anesthésie, léthargie, troubles nerveux) ; 3° somnambulisme plus ou moins lucide ; 4° hallucinations et suggestions, sans excepter les

suggestions à échéance; 5° les phénomènes douteux, tels que l'indication de remèdes, la vision à travers les corps opaques ou les yeux fermés; 6° les phénomènes extranaturels, comme parler et comprendre des langues qu'on n'a jamais apprises, décrire des organes malades quand on ignore l'anatomie, prédire l'avenir, guérir des maladies humainement inguérissables, lire dans la pensée de quelqu'un malgré lui. M. N. hésite beaucoup au sujet de la lecture des pensées, car il range parmi les phénomènes douteux et non point parmi les phénomènes certainement extranaturels « la connaissance des pensées intimes de l'opérateur, qui veut bien les laisser voir, mais sans aucun signe extérieur ». Ce doute et plusieurs autres nous paraissent destitués de tout fondement sérieux.

Mais ce que nous reprochons surtout à cette classification des phénomènes hypnotiques, c'est de supposer que les mêmes phénomènes sont constamment naturels ou extranaturels, alors que rien n'est moins prouvé et qu'il est même certain que nombre de phénomènes naturels en eux-mêmes peuvent avoir dans certains cas une autre origine. Ainsi en est-il des hallucinations et de certaines maladies ou affections nerveuses. Tels sont en particulier certains songes prophétiques, qu'on peut raisonnablement attribuer aux bons esprits après accomplissement, mais qui d'ailleurs auraient pu n'être que de simples effets d'une crainte habituelle et de l'imagination. Par exemple on a raconté que le jour où Henri IV fut poignardé par Ravaillac, la reine, effrayée par un songe de la nuit précédente, tenta vainement de persuader au roi de ne point sortir. — « Tous songes, mensonges », répondit en riant le roi chevaleresque, qui tombait frappé mortellement quelques heures après. Si l'attentat n'avait pas eu lieu, le songe de la reine trouverait son explication la plus naturelle dans la crainte et les alarmes où l'avaient jetée les attentats précédents. Mais, après le meurtre du roi, une autre explication peut paraître la meilleure.

Nous raisonnerons de même sur l'ensemble des phénomènes hypnotiques. Un simple sommeil où tombe une hystérique à la moindre provocation, même involontaire (jet de lumière, coup de tam-tam, etc.), peut être regardé comme naturel; de même bien des phénomènes qu'on observe souvent dans des cas de somnambulisme spontané et naturel. Mais si ces phénomènes se lient à d'autres certainement diaboliques; si c'est le même opérateur qui endort le sujet, le fait aller et venir à son gré, lui suggère tous les sentiments et toutes les hallucinations qu'il lui plaît, le fait lire à travers des corps opaques et décrire ce qui se passe au loin, alors il y a lieu de craindre que les phénomènes hypnotiques même les plus simples ont déjà la même cause principale que les plus extraordinaires.

Cette cause certainement intelligente ne peut être qu'un esprit qui emploie, outre ses forces propres, celles de la nature, en se conformant d'ailleurs nécessairement aux lois de la nature, en particulier aux lois physiologiques de l'organisme. C'est ce qui donne aux phénomènes hypnotiques un caractère scientifique, qui n'exclut point un caractère supérieur et diabolique. Car on ne peut douter que les démons ne connaissent les mêmes sciences que nous connaissons nous-mêmes et qu'ils ne les emploient avec une dexterité supérieure. De là leurs prestiges. Et c'est ainsi que le scientifique et le diabolique, loin de s'opposer aussi radicalement qu'on le prétend quelquefois, s'allient fort bien et de la manière la plus intime. Une certaine science ne chasse donc point le démon : elle l'appelle plutôt et lui ouvre la voie. Une certaine science est moins opposée à la superstition et à la magie que l'ignorance. Et c'est ce qui nous explique que tels savants du moyen âge, alchimistes, astrologues, empiriques, pouvaient être à la fois de vrais savants et des magiciens : savants en tant qu'ils étaient la cause principale ou les interprètes éclairés de certains phénomènes par eux étudiés; magiciens, en tant qu'ils étaient les instruments, souvent peut-être inconscients, d'un esprit supérieur, plus savant qu'eux-mêmes, dont ils se faisaient pour ainsi dire les organes ou les aides et les préparateurs. Alors même que leur inconscience ou leur bonne foi les aurait innocentés de toute magie proprement dite, on ne

pourrait cependant les disculper d'une sorte de *crédulité scientifique*, c'est-à-dire d'une crédulité qui présume trop de la science humaine et tourne ainsi à la superstition non moins que la crédulité des ignorants. *O savants, les plus crédules !* pourrait-on dire ici, en imitant un mot de Pascal.

Ces observations, si elles sont justes, ruinent déjà par la base la thèse principale de M. N. Il la formule ainsi : « Dans l'hypnotisme médical ou scientifique ordinaire, c'est-à dire s'arrêtant aux quatre premiers degrés exposés tout à l'heure, la cause doit être regardée comme naturelle. » — Nous ne voudrions nous arrêter qu'à des critiques de fond. Mais il est impossible de ne pas remarquer d'abord que l'auteur paraît préjuger ce qui est en question et déplacer ainsi tout le débat. Car il s'agit précisément de savoir si l'hypnotisme pratiqué dans certaines cliniques et ailleurs et qui s'étend aux phénomènes des quatre premiers degrés, est vraiment « médical ou scientifique ». A coup sûr, la cause des phénomènes hypnotiques est naturelle dans la mesure même où l'hypnotisme est vraiment médical et scientifique. Mais venons aux preuves elles-mêmes en nous réservant de n'accorder que ce qui sera démontré. Il y a : 1° des preuves d'autorité ; 2° des preuves de raison théologique ; 3° des preuves de raison philosophique.

1° Preuves d'autorité. On rappelle les décisions des Congrégations romaines; on fait grand fond en particulier sur une réponse du préfet de la congrégation du Saint-Office à Mgr Gousset, en 1843 : « La question du magnétisme, y est-il dit, ne sera pas résolue tout à l'heure, si elle l'est jamais, parce qu'on ne court aucun risque à en différer la décision, et qu'une décision prématurée pourrait compromettre l'honneur du Saint-Siège. » — Nous répondons d'abord qu'il y a eu des réponses subséquentes. Ensuite on ne peut se prévaloir d'une certaine réserve du Saint-Siège en ces matières. On a désigné sous le nom général de magnétisme toutes sortes de pratiques, dont quelques-unes sont très simples, comme l'emploi des courants électriques, l'application des aimants. Veut-on que l'Eglise proscrive en bloc le magnétisme ainsi entendu ?

Veut-on qu'elle prohibe l'emploi des fluides nerveux, vital et autres plus ou moins problématiques ? Mais de ce que l'Eglise ne porte pas ici de condamnation absolument générale, on ne peut, sans illogisme, conclure qu'elle approuve une forme quelconque de l'hypnotisme. Elle approuve si peu qu'elle a rappelé en toutes circonstances les prohibitions générales et les conditions de licéité qui, de l'avis, croyons-nous, de la plupart des théologiens, s'appliquent à l'ensemble de l'hypnotisme, surtout aux cas les plus extraordinaires, ceux que recherchent le plus la curiosité, l'intérêt ou tout autre passion. Inutile de rapporter ici textuellement ces réponses si prudentes et si autorisées qu'on retrouve dans les recueils de morale et de droit canon. Mais tout le monde sait que l'Eglise proscrit toute évocation explicite ou implicite du démon, toute vaine observance, toute application de causes ou de moyens qui sont sans proportion avec l'effet attendu, notamment « l'application de principes et de moyens purement physiques à des choses ou des effets vraiment surnaturels pour les expliquer physiquement ». L'Eglise laisse ensuite aux théologiens, à la foi et au bon sens des fidèles le soin d'appliquer ces règles aux cas innombrables qui peuvent se présenter. Elle pose, pour ainsi dire, les *majeures* qui doivent éclairer notre conduite morale ; à chacun de nous ou du moins aux autorités particulières de poser les *mineures*. Elle dira, par exemple, qu'on ne doit pas employer des moyens physiques pour produire des effets qu'on ne peut leur attribuer naturellement. A nous ensuite de prononcer que de simples aspirations ou expirations accompagnées de l'application de l'extrémité des index ne sont pas des moyens qui suffisent naturellement à soulever une personne. D'ailleurs il est des erreurs qui sont justiciables du sens commun avant de l'être de l'Eglise. C'est bien assez qu'elle condamne les hérésies et certaines opinions erronées trop retentissantes ou certains abus parfaitement déterminés.

On s'est prévalu d'une réponse récente du Saint-Office ; et ici nous ne parlons plus de M. N..., mais du docteur

Battandier, qui la cite dans la *Revue du monde invisible* (15 novembre 1899). Elle est adressée à un médecin qui demandait s'il lui était permis de s'occuper d'expériences de suggestion. La voici : « Quant aux expériences déjà faites, on peut le permettre (d'assister aux discussions), pourvu qu'il n'y ait pas danger de superstition ou de scandale, et que l'auteur ne s'érige pas en théologien et soit disposé à obéir aux ordres du Saint-Siège. S'il s'agit de nouvelles expériences : ou ce sont des faits qui dépassent certainement les forces de la nature, et c'est défendu ; ou on doute (qu'ils dépassent ces forces), et alors on peut le tolérer après avoir protesté qu'on ne veut avoir aucune part dans les faits préternaturels et à la condition qu'il n'y ait pas danger de scandale » (26 juillet 1899). — On voit avec quelle extrême réserve et à quelles conditions le Saint-Office permet ou tolère quoi que ce soit en ces matières. De pareilles réponses, loin d'être favorables, prouvent que les phénomènes d'hypnotisme sont au moins suspects aux yeux du Saint-Office.

Mgr Méric s'est autorisé aussi d'un mandement et de prescriptions de Léon XIII alors cardinal-archevêque de Pérouse. Mais, si on lit sans préjugé ces actes remarquables, la même idée de *suspicion* à l'égard du magnétisme s'en dégage nettement. Que prescrit, en effet, le cardinal ? — Le voici : 1° « Toute expérience de magnétisme sur le corps d'un homme de quelque manière qu'elle soit produite, est désormais interdite sans notre autorisation. — 2° Dans les cas où l'emploi du magnétisme serait vraiment requis pour venir en aide à la science ou à l'art médical, il faudra d'abord obtenir cette autorisation, où se trouveront relatées les précautions à prendre : sans quoi l'usage du magnétisme sera regardé comme abusif (1). » Qu'il y a loin de cette réserve et de cette suspicion à l'affirmation que nous combattons, savoir que la cause des phénomènes hypnotiques des quatre premiers degrés (sommeil, somnambulisme, suggestions et hallucinations) doit être regardée comme naturelle ! S'il y avait un « hypnotisme médical ou scientifique », l'Eglise interviendrait-elle de cette manière ? Solliciterait-on même ses conseils et ses décisions ?

(1) *Revue du monde invisible* (15 août 1899).

M. N... ne peut donc appuyer sa thèse sur l'autorité de l'Eglise, sans commettre l'équivoque déjà signalée : « Si tout hypnotisme était diabolique, dit-il, l'Eglise pourrait-elle laisser le démonisme s'implanter pendant un siècle dans le monde entier sans protester et sans éclairer les consciences, quand on lui demande une décision ? Pourrait-elle répondre qu'il n'y a aucun risque à différer la décision ? » — Nous venons de montrer que la question serait mal posée en ces termes : tout hypnotisme est il diabolique ? Nous avons montré aussi que l'Eglise a déjà condamné l'hypnotisme, du moins en principe et suffisamment pour qui veut et sait entendre. Si elle paraît observer une grande réserve sur tels ou tels phénomènes, abstraction faite de leurs circonstances, ou sur tels et tels cas particuliers, c'est que ces phénomènes ou ces cas ne comportent pas de jugement ou bien que ses décisions seraient mal comprises et serviraient de prétexte à de plus grands abus.

De l'autorité de l'Eglise, M. N... passe à celle des médecins et des savants catholiques, qui, dit-il, enseignent l'hypnotisme « même dans les universités catholiques, sous les yeux et l'autorité ou l'appui des évêques et des prêtres ; penser et parler autrement serait se rendre ridicule aux yeux d'une science raisonnable et sensée, et attirer quelque mépris sur la religion elle même. Et certes une telle autorité ainsi appuyée a bien quelque valeur en fait de preuves. Tous les médecins sérieux (?!), qu'ils soient impies, indifférents ou très chrétiens, recourent à l'hypnotisme dans certains cas ». On invoque même la pratique générale des internes des hôpitaux de Paris... La plupart des médecins, « tout en reconnaissant que les effets médicaux le plus souvent n'en sont pas considérables, admettent que pour certains accidents hystériques arrivés par suite de la maladie, ils sont presque toujours souverains et remplacent très avantageusement des opérations chirurgicales

qui seraient très dangereuses. Comment donc et de quel droit empêcher cela chez ceux qui ne veulent que cela? Comment condamner en bloc tous les médecins, même les plus religieux, et se prononcer autoritairement contre les savants qui ont le plus étudié cette matière et qui ne s'y avancent qu'avec la plus grande réserve ? »

— Nous répondrons d'abord que, s'il y a des médecins et des savants catholiques qui regardent un certain hypnotisme comme naturel et scientifique, il y en a d'autres non moins autorisés, semble-t-il (par exemple le docteur Hélot, dont nous citerons plus loin les conclusions) qui pensent tout autrement; la plupart, croyons-nous, suspendent leur jugement et refusent même d'examiner de trop près ces phénomènes troublants. Quant aux effets utiles de l'hypnotisme, ils sont très contestés, comme le reconnaît M. N. lui-même; ce qui n'est point douteux, ce sont les effets pernicieux et innombrables qui font rejeter par beaucoup de personnes sensées l'ensemble de l'hypnotisme et son emploi quelconque. En se prononçant ainsi, elles ne prétendent condamner personne; mais c'est bien leur droit de regarder comme diaboliques les effets les plus extraordinaires de l'hypnotisme et de suspecter plus ou moins tous les autres selon leur proximité avec les premiers; c'est bien leur droit encore d'user de leur crédit particulier pour détourner les fidèles de toute pratique de l'hypnotisme, laissant à l'autorité ecclésiastique le soin de tolérer et de contrôler telles ou telles expériences s'il y a lieu. La preuve d'autorité qu'on essaie de tirer d'une pratique prétendue générale ne nous émeut donc pas. Il y a une cinquantaine d'années, nombre d'excellents catholiques et de très dignes prêtres interrogeaient les tables tournantes, qui répondaient souvent d'une manière surprenante. L'Eglise a-t-elle protesté par un acte éclatant ? Elle s'est contentée de rappeler certaines règles de morale, d'éclairer ceux qui la consultaient, de proscrire certains abus particulièrement graves, et l'épidémie a disparu. Mais voici que le mal menace de reparaître ; car plusieurs prétendent aujourd'hui que les tables tournent et répondent naturellement. Ces épidémies morales ou mentales sont de tous les temps ; et l'Eglise les traitera avec les remèdes ordinaires, ceux-là mêmes qu'elle opposait déjà à l'alchimie et à l'astrologie. Mais qu'on ne ne nous parle plus, en ces matières, de l'autorité des savants, surtout de certains savants, non plus que de la pratique des internes des hôpitaux, ces critériums de morale ne nous paraissent pas suffisants.

Passons à l'examen des preuves de raison théologique. M. N. en donne deux. 1° Il n'y a pas de vaine observance. Car, dit-il, « les savants et les médecins veulent simplement obtenir des effets qu'ils jugent naturels par des moyens qu'ils jugent proportionnés, et dont ils prouvent, comme nous l'avons fait, l'aptitude par des raisonnements et des rapprochements sérieux et convaincants... Les théologiens ajoutent même que dans les cas réputés douteux... on doit plutôt les croire naturels (les effets)..., l'intervention des démons ne se présume pas, mais doit se prouver. »

— On peut répondre d'abord que beaucoup de médecins hypnotistes ne tiennent aucun compte de la doctrine de l'Eglise non plus que de la distinction du naturel et du surnaturel. On peut répondre ensuite qu'il ne suffit pas de protester qu'on ne cherche que des effets naturels, si par ailleurs, on emploi des causes ou des moyens sans proportion avec les effets désirés. On peut répondre enfin que l'aptitude des causes et des moyens employés n'est aucunement démontrée, s'il s'agit de phénomènes extraordinaires, tels que les suggestions invincibles et à échéance, etc. Car nous ne pouvons, par exemple, regarder comme une preuve de quelque valeur l'explication suivante de l'assujettissement de l'hypnotisé à l'hypnotiste : « L'hypnotisé a voulu s'assujettir lui-même au magnétiseur... ; il s'est endormi avec l'intention de lui obéir... ; or cette idée doit avoir sur lui une influence notable et décisive. Il n'est donc pas étonnant que pendant le sommeil magnétique cet homme soit tout pour lui, et que tout le reste ne compte pour rien... » Quant à ce principe que « l'intervention des démons ne se présume pas, mais doit se prouver », il ne

s'applique pas précisément en la matière, parce que l'intervention des démons est certaine dans beaucoup de phénomènes hypnotiques, généralement les plus extraordinaires; il y a donc lieu de la craindre et même de la supposer dans les phénomènes avoisinants; ils deviennent suspects par ce voisinage. M. N. ne dit il pas lui-même : « L'hypnotisme médical et expérimental... touche de près aux confins du diabolisme; et alors il est facile, par curiosité, par intérêt ou par passion, de les outrepasser et de demander au magnétisme des effets qu'il ne peut naturellement produire, et de tomber ainsi sous l'empire de Satan? » N'avoue-t-il pas encore qu'il y a des phénomènes douteux? Or il n'y aurait pas de phénomène qui dût être tenu pour tel, si les phénomènes devaient être regardés comme naturels jusqu'à preuve qu'ils sont diaboliques.

La 2e raison théologique est celle-ci : « Les démons n'ont ni la puissance ni la volonté d'intervenir ainsi toujours et d'une manière toujours proportionnée aux aptitudes des sujets, dans les choses humaines... Il est certain, d'après les traditions chrétiennes, que la puissance et l'ingérence des démons ont été singulièrement restreintes après l'Incarnation et la mort de N.-S. Or, si tout cas de magnétisme était cas démoniaque, on pourrait affirmer que le démon s'ingère maintenant dans les affaires humaines plus même qu'avant l'Incarnation, puisqu'il s'ingèrerait même dans les traitements donnés aux malades et qui semblent parfaitement innocents. Si les démons venaient ainsi toujours, au gré ou contre le gré et la volonté expresse des magnétiseurs et des magnétisés, s'emparer de toutes les opérations hypnotiques, il faudrait leur reconnaître une puissance et surtout une influence en tout cas bien supérieures à celles des bon anges; ce qui est inadmissible. » De plus, ajoute-t-on, les démons orgueilleux ne s'assujétissent pas aux mages et aux sorciers. Donc, « cette manière d'agir uniforme, constante, parfaitement soumise aux opérateurs (?) et conforme toujours aux aptitudes des sujets, est absolument contraire à leur nature et à ce que Dieu leur permet et veut d'eux, et redisons avec Hurter : *Hæc supponi quidem gratis passunt, probari vero nequeunt.* »

— Ce raisonnement, où se trouvent mêlées des choses si différentes, aurait quelque fondement, si les adversaires de M. N. soutenaient que tous les phénomènes qualifiés d'hypnotiques sont en eux-mêmes au-dessus des forces de la nature et par conséquent toujours diaboliques. Mais nous avons assez montré qu'on ne peut se prononcer sur tels et tels phénomènes d'une manière absolue et indépendamment des circonstances. C'est même ce qui explique et les dangers particuliers de l'hypnotisme et la réserve extrême de l'Eglise dans ses décisions ou réponses.

Quant à la puissance des démons d'intervenir dans les choses humaines, nul ne peut la nier ni la mesurer exactement; mais il est certain qu'elle est parfois très grande, surtout quand on la provoque par malice ou même par inconsidération. Ce serait une erreur manifeste de supposer que l'Incarnation et la Rédemption ont chassé complètement les démons de ce monde. Que signifierait alors cette prière de Léon XIII, que le prêtre, avec les fidèles, récite chaque jour au pied de l'autel : « *Sancte Michael archangele, defende nos in prælio; contra nequitiam et insidias diaboli esto præsidium. Imperet illi Deus. Supplices deprecamur; Tuque princeps militiæ cœlestis Satanam aliosque spiritus malignos qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo divina virtute in infernum detrude?* » Que signifieraient les formules d'exorcismes qui remplissent le *Rituel?* Faut-il citer des textes de l'Ecriture et tant d'autres témoignages? La vérité est que Jésus-Christ a affranchi l'homme de la tyrannie des démons, mais que c'est retomber dans la servitude que de rappeler ces esprits de ténèbres par le péché et surtout par des évocations explicites ou implicites. Et si les démons n'exercent pas sur les sociétés chrétiennes en tant que telles le même empire que sur les sociétés païennes, leur influence ne laisse pas d'être redoutable, à mesure surtout que l'impiété et un nouveau paganisme leur rouvrent les portes de la société.

Néanmoins, quelle que soit leur influence, elle est moins

considérable, croyons-nous, que celle des bons anges. Car ce n'est pas au caractère extraordinaire de l'intervention des bons et des mauvais anges qu'il faut mesurer leur puissance respective, mais bien aux effets sérieux et aux actes humains qu'ils font accomplir. Alors que les démons excitent l'homme à rompre avec la foi chrétienne et la morale de l'Evangile; alors que, semblables à des histrions, ils alimentent de vaines curiosités et égarent ce désir du surnaturel et du divin qui nous possède malgré nous, les bons anges sont les inspirateurs et les auxiliaires de toutes les œuvres de bien, des actions généreuses, des dévouements héroïques, en un mot de tous les actes dont la grâce et l'Esprit Saint sont le premier principe. De ce que l'intervention des démons est plus bruyante que celle des anges, il ne s'ensuit donc pas qu'elle soit plus efficace. Les plus grandes œuvres de Dieu et de ses anges ne sont pas les miracles : ce sont les œuvres de sanctification et d'apostolat. Il serait vraiment puéril de mesurer l'action des bons anges aux phénomènes de mystique religieuse, comme aussi de mesurer l'action des démons aux phénomènes de mystique diabolique.

Maintenant, jusqu'où s'étend cette dernière et à quel point comprend-elle les phénomènes hypnotiques? Il est difficile de le déterminer. Mais rien ne sert de dire que les démons orgueilleux ne peuvent s'assujétir ainsi aux opérateurs; car ce sont plutôt les opérateurs qui s'assujétissent aux démons, dont ils ne sont que les instruments. On sait que le succès de nombre d'expériences de magnétisme et d'hypnotisme paraît soumis aux conditions arbitraires, disons même aux caprices d'un agent invisible et supérieur.

Les preuves de raison philosophique ne nous retiendront pas longtemps; car elles consistent à dire que, dans l'hypnotisme ordinaire, les opérateurs agissent sûrement, naturellement, sans efforts, par degrés, selon les aptitudes du sujet. — M. N. n'a évidemment en vue que les cas les plus simples et observés chez des sujets entraînés depuis longtemps. Mais on sait combien les expériences de magnétisme

et d'hypnotisme, surtout quand elles atteignent les degrés supérieurs, exposent à des malaises indéfinissables et à des accidents de toute nature. D'ailleurs les sujets les mieux entraînés tombent infailliblement, pour ainsi dire, dans un état d'infériorité morale, qui ne paraît être qu'une variété de l'aliénation ou de l'idiotie.

M. N. s'applique ensuite à réfuter certaines objections sans y réussir d'une manière satisfaisante. D'où vient, par exemple, que le consentement du sujet soit si nécessaire ou du moins si utile dans les expériences d'hypnotisme? Si les causes étaient purement physiques, pourquoi ne serait-on pas hypnotisé indépendamment de tout consentement, de même qu'on est endormi bon gré mal gré par le chloroforme, l'éther ou d'autres anesthésiques? M. N. essaie vainement ensuite d'assimiler l'état de l'hypnotisé à celui du chloroformé. Celui-ci, en effet, perd l'usage de ses facultés, mais sans les aliéner, au lieu que les facultés intimes de l'hypnotisé (imagination, mémoire, intelligence, faculté motrice) deviennent la chose de l'opérateur qui en dispose à son gré. Or le fait de cette aliénation, qui est indéniable, au moins dans bien des cas, sans parler de son immoralité intrinsèque, ne nous paraît guère explicable naturellement, quoi qu'en dise l'auteur.

Relevons encore un argument sur lequel il s'appuie pour étendre outre mesure les limites des phénomènes qui peuvent être naturels et qui par conséquent seraient appelés à devenir scientifiques un jour. Il s'agit de « la vision à travers des corps opaques ou les yeux fermés. Assurément, poursuit M. N., on ne peut pas dire *a priori* et surtout prouver que ces choses sont impossibles par des moyens naturels : car n'est-on pas arrivé grâce à la lumière cathodique, au moyen de la réverbération sur une certaine lame préparée *ad hoc*, à voir à travers certains corps opaques? »

— Il nous semble, au contraire, qu'on doit regarder comme certain que la vision à travers un corps suffisamment opaque, une planche par exemple, ne peut être naturelle. L'exemple des rayons cathodiques est étranger à la question et ne prêterait qu'à un sophisme. Car ces rayons

traversent bien, il est vrai, des corps opaques pour nos yeux et portent l'ombre des objets sur un écran où nos yeux l'aperçoivent; mais nos yeux n'en sont pas moins sensibles qu'aux seuls rayons lumineux. On ne peut supposer que notre rétine deviendra un jour sensible aux rayons cathodiques comme elle est sensible déjà aux rayons lumineux ; on ne le peut, dis-je, à moins de miracle ou à moins que notre œil ne change de nature. Or cette dernière hypothèse est absurde et ouvre la porte aux suppositions les plus fantastiques. Les rayons cathodiques sont plus accidentels à l'acte même de la vision que ne le sont le télescope et le microscope; or la puissance extraordinaire de vision que l'œil tire de l'emploi de ceux-ci ne change pas cependant la nature de l'organe.

M. N. croit pouvoir opposer à ses adversaires, entre autres de savants professeurs du Collège romain, les contradictions où ils seraient tombés. Mais ces contradictions n'existent pas ou ne portent pas sur les points importants de la question. En réprouvant généralement tout hypnotisme, ces auteurs ont pu accorder, en effet, que telles et telles expériences moins suspectes pouvaient être tolérées à certaines conditions, en particulier celle d'être toujours prêt à se soumettre aux décisions de l'Eglise. Les opinions des théologiens les plus sévères sur le magnétisme ou l'hypnotisme n'étant pas complètement partagées par certains catholiques, ceux-ci seront-ils tenus à la même abstention absolue, à la même réserve que ces théologiens préconisent ? Ils ne pourraient y être tenus que par une décision doctrinale ou une défense disciplinaire que l'Eglise s'est refusé à porter jusqu'ici, du moins dans un sens absolu, parce qu'elle serait mal interprétée et provoquerait plus de mal qu'elle ne produirait de bien. Mais M. N. n'a pas le droit, croyons-nous, de penser que l'Eglise approuve et justifie certaines pratiques parce qu'elle les tolère ; il n'a pas le droit de supposer que la doctrine de ces auteurs est en contradiction avec les réponses des Congrégations et du Saint-Siège.

A la liste des théologiens et des philosophes romains

cités par M. N., nous pouvons ajouter, par exemple, Mgr Lorenzelli, nonce apostolique à Paris et naguère professeur de philosophie au collège de la Propagande, qui, après avoir accordé que certains phénomènes hypnotiques peuvent être regardés comme naturels, n'en conclut pas moins qu'il faut éviter l'hypnotisme « *tanquam novam diabolismi formam, dignam prorsus iis stultis qui decipi volunt et improbis eorum decevtoribus* » (1). Il serait vraiment étonnant que cette doctrine fût désavouée par les réponses du Saint-Siège, comme paraît le prétendre M. N. Il fait, croyons-nous, à l'hypnotisme d'injustes et dangereuses coucessions, que beaucoup de ses lecteurs peut être étendront encore. Sans recommencer ici une réfutation ni développer tels ou tels arguments que nous avons essayé de faire valoir dans des études précédentes (2), arguments tirés des principes les plus essentiels de la psychologie et de la morale, nous signalerons seulement quelques-unes des conséqnences légitimes de la doctrine que nous combattons. Elles sont telles qu'on peut les regarder comme une *réfutation per absurdum*. La première que nous signalons n'est pas répudiée absolument par l'auteur, mais n'en semble pas moins inadmissible. Est-il permis d'hypnotiser un accusé pour le contraindre d'avouer son crime ? C'est incontestable si l'on admet généralement que toutes les suggestions, même celles qui mettent le sujet à la merci de l'opérateur, ont une cause naturelle et qu'elles n'offrent rien d'immoral intrinsèquement. Et M. N. en convient, malgré des réserves, dans le passage suivant : « Il ne peut pas être permis d'user de l'hypnotisme pour arracher au sujet un secret qu'il veut garder, *à moins qu'il n'y ait alors des raisons prépondérantes* ». Il est trop évident que ces raisons prépondérantes

(1) *Philosophiæ theoreticæ Institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis*, quas in Pontificio Collegio de Propaganda fide tradebat Benedictus Lorenzelli, Antistes urbanus, Philosophiæ, S. Theologiæ utriusque juris doctor, editio altera 1896, 2 vol. in-8.

(2) Plusieurs conférences et articles sur l'hypnotisme : *La suggestion hypnotique est-elle licite ou illicite, naturelle ou diabolique ?* 1898.

existent souvent et qu'on n'est guère fondé d'ailleurs à les exiger.

Mais voici d'autres conséquences non moins légitimes, que M. N. répudierait sans doute avec indignation. Si toutes les suggestions n'ont que des causes naturelles ; si, d'autre part, elles peuvent être pratiquées sans danger grave ou même sans danger aucun, comme on l'a prétendu, par des personnes très expérimentées dans l'art hypnotique, pourquoi ne pas y recourir habituellement pour la réformation morale des détenus dans les pénitenciers, pour la guérison des alcooliques, des dégénérés, en un mot de tous les sujets vicieux ? Pourquoi même ne pas y recourir généralement pour mieux contracter certaines qualités morales, pour mieux adapter ses tendances, ses goûts, ses instincts au genre de vie que la raison impose ? Pourquoi ne pas introduire la suggestion pédagogique en particulier dans toutes les maisons d'éducation, sans en excepter les séminaires?... La conscience proteste contre cette proposition, qui tend à bouleverser toute l'économie de la morale (1). Mais alors, que la réprobation frappe d'abord les principes avant de flétrir les conséquences.

Terminons cette critique en citant une règle très sage en elle-même et dans laquelle M. N. semblerait retirer tout ce que ses principes permettent trop facilement par ailleurs : « Est illicite, dit-il, tout hypnotisme où l'on s'expose de quelque manière que ce soit à provoquer des accidents nerveux qui puissent nuire à la santé ou troubler plus ou moins la raison ou agiter le cœur. » — Malheureusement, comme on n'est point d'accord sur la mesure des dangers

(1) M. le docteur Surbled réprouve lui aussi l'application de l'hypnotisme à la pédagogie, bien que ses principes, croyons-nous, ne le lui permettent guère : « Plusieurs savants, dit-il, l'ont recommandée (la pratique de l'hypnose) comme un excellent moyen d'*éducation* : on réformerait les enfants vicieux, pervers, par la suggestion, et on en ferait d'excellents sujets. Nous n'avons pas la moindre confiance dans l'emploi d'une telle méthode et nous nous gardons de la recommander. C'est une arme à deux tranchants capable de faire plus de mal que de bien ». (*La Morale*, IV^e^ vol. p. 95) — Mais si l'on croit que, dans un cas donné, elle peut faire plus de bien que de mal ?

courus dans la pratique de l'hypnotisme, surtout quand on les compare aux bienfaits qu'on en espère, cette règle est sans efficacité. Vainement M. N. compte parmi les conditions requises pour la pratique de l'hypnotisme, une « utilité proportionnée pour la science (?), la guérison ou le soulagement d'une maladie, ou autre cause sérieuse... » D'abord nous ne pensons pas que le motif de faire progresser la science (motif hypothétique en la matière et des plus illusoires) puisse jamais permettre de soumettre un malade aux dangers de l'hypnotisme. Mais sans doute, M. N. suppose qu'il y a des expériences sans danger sérieux pour le sujet. Ensuite on ne voit pas assez que les réserves qu'il impose soient observées dans les cliniques les plus célèbres.

M. le docteur Surbled, dont le témoignage ne sera pas suspect, racontait naguère l'exemple d'une jeune fille, sa cliente, âgée de 15 ans et légèrement hystérique, placée à la Salpêtrière, malgré ses conseils ; elle y joua bientôt et non sans satisfaction le rôle de première, mais perdit tout à fait la raison à la suite de ses succès hynoptiques (1).

Mgr Méric, qui n'est pas non plus un adversaire absolu de l'hypnotisme, est sorti plus d'une fois écœuré de ces cliniques où la morale est si facilement outragée et l'humanité traitée sans un respect suffisant. Ecoutons son témoignage, qui est accablant, bien qu'il ne soit rendu qu'incidemment : « Parmi ces milliers d'hommes, de femmes, de filles, entassés dans nos hôpitaux ; parmi ces sujets qui réunissent toutes les conditions que la science semble exiger pour une expérience sérieuse de lévitation... et que l'on a soumis d'ailleurs à un long entraînement ; parmi tous ces *médiums*, hystériques, névrosés, déséquilibrés, *bouleversés vingt fois par les suggestions les plus hardies des expérimentateurs les plus audacieux*, vous n'en verrez pas un seul

(1) « Elle n'était plus utile aux démonstrations, et l'administration décida le départ de la malade ou son envoi à Sainte-Anne, l'asile des folles. La famille essaya de la reprendre, mais dut se résigner à son internement à Clermont » (*La Morale* dans ses rapports avec la médecine, etc. T. IV, p. 94).

s'élever dans les airs... Dans ces salles de malades, dans ces amphithéâtres, vous assisterez peut-être à des scènes de *clownisme*, qui laissent une profonde impression de dégoût dans l'âme du spectateur. Vous verrez une femme jetée contre un mur, ou lancée dans l'espace, retomber lourdement dans son lit, saluée par les blasphèmes, les quolibets, les rires sarcastiques et hideux de ses compagnes. *Je le dis, parce que je le sais.* Vous verrez cela et vous en conserverez un souvenir ineffaçable et navrant » (1).

II

Sommaire : La *Revue du monde invisible*. — Un mot sur les superstitions contemporaines. — Quelques opinions de Mgr Méric : la *lévitation* et le *soulèvement*. Celui-ci serait naturel. — Autres opinions hardies. — Quelques opinions de M. le docteur Surbled. — Invitation à tenter une expérience décisive.

Nous venons de citer Mgr Méric et M. le docteur Surbled, partisans l'un et l'autre d'un certain hypnotisme prétendu scientifique, et fondateurs de la *Revue du monde invisible*. Cette publication obtient, paraît-il, un grand succès de curiosité, de même que l'*Echo du merveilleux*. Ces deux revues sont nées à la suite de la dislocation de la *Société des sciences psychiques*, fondée par le chanoine Brettes, dislocation provoquée par l'introduction, dans la société, du docteur Encausse (Papus), chef d'une secte de nouveaux gnostiques.

Car la société contemporaine, malgré les progrès accomplis déjà et promis encore par la science, ou peut-être à cause même de ces progrès, est envahie de nouveau par la superstition. Il est facile d'en juger par le grand nombre d'ouvrages et autres publications qui traitent du spiritisme, des sciences occultes, etc., comme aussi par les sociétés théosophiques ou autres qui se sont formées et prennent des allures de sectes religieuses. On réédite à bon marché

(1) *Revue du monde invisible* (15 juin 1899, p. 4).

les livres de sorcellerie, que quelques libraires cachaient autrefois au fond de leur boutique comme des poisons. Voici, d'après la *Revue du monde invisible*, une liste de périodiques qui nous donne quelque idée de l'importance du mouvement occultiste en Europe : *Annales des sciences psychiques ; — le Phare de Normandie ; — la Vie d'Outre-Tombe ; — la Lumière ; — Revue scientifique et morale du spiritisme ; — le Progrès spirite ; — Light*, journal hebdomadaire ; — *Vessillo spiritista ; — Rivista di studi psichici ; — Revue spirite ; — Médecine naturelle ; — Journal du magnétisme ; — Mélusine*. Nous pourrions encore citer telle revue allemande.

Mais nous n'avons à parler ici que de la *Revue du monde invisible*, qui se distingue, entre toutes les publications qui traitent de l'au-delà, par l'orthodoxie de ses fondateurs. On remarquera aussi l'esprit de tolérance qui leur fait admettre la collaboration d'auteurs qui professent des opinions très avancées. Citons, par exemple, un article du docteur Coutenot, médecin en chef honoraire de l'hôpital de Besançon, qui raconte à la suite de quelles pratiques magnétiques il a obtenu la guérison d'une malade. Parmi les phénomènes provoqués chez son sujet par l'opérateur, il y a celui de la vision à longue distance, de description de l'état des organes d'un malade éloigné et inconnu de la somnambule. Mgr Méric, en s'autorisant du rituel romain, déclare en note que de pareils phénomènes sont préternaturels et sortent, par conséquent, du domaine de l'hypnotisme médical (1).

Citons aussi l'opinion du docteur Albert Battandier, qui regarde comme pouvant être naturelle la transmission de pensée sans aucun signe extérieur. Certains commentateurs dit-il, « ont prétendu dresser une petite liste de faits préternaturels, dont l'étude est par conséquent défendue, même aux médecins. Parmi ces faits, ils mettent la transmission de pensée : « commander par la pensée et être entendu sans « aucun signe extérieur. » Il se pourrait bien que ces com-

(1) 13 sept. 1899, p. 226.

mentateurs fussent plus tard obligés d'abandonner leurs commentaires. En hypnotisme, la transmission de la pensée est un fait assez fréquent pour qu'on ne puisse le nier que si l'on appartient à une école qui le déclare impossible. De plus, elle se produit dans un trop grand nombre de circonstances pour qu'on puisse l'attribuer à un esprit, et enfin elle a des bases naturelles incontestables » (1). — Sans entreprendre ici aucune réfutation, bornons-nous seulement à remarquer que tous les phénomènes mystiques ont généralement des bases naturelles dans les sujets où ils se produisent.

Mais ce sont les opinions de Mgr Méric, l'éminent directeur de la Revue, qui nous intéressent le plus. Or elles paraissent s'être modifiées dans le sens d'une plus grande hardiesse. Mgr Méric avait d'abord paru juger que tout cas de lévitation ou d'enlèvement du corps sans effort mécanique était préternaturel. C'est ce qui résulte déjà d'une citation précédente, confirmée d'ailleurs par celles-ci : « Il faut donc autre chose que des nerfs, du fluide et de l'électricité pour produire le miracle du ravissement, de l'extase et du vol aérien du corps des saints. » (15 juin 1899, p. 5). — « M. F... nous dit qu'il est possible qu'un sujet *perélectrogène*... debout sur la pointe des pieds sur un plancher ou carrelage mauvais conducteurs, produise un écoulement très intense du fluide électrique par ses orteils et qu'il s'élève ainsi au-dessus du sol... J'avoue que cette explication m'étonne... Voyez encore si vous serez satisfaits de cette explication quand vous verrez une femme délicate soulever avec deux doigts, sans effort, un homme fort et robuste avec le siège sur lequel il était assis. Le phénomène est naturellement inexplicable. L'hypothèse d'un dégagement d'électricité, absolument gratuite, je le répète, laisse dans l'ombre l'intervention d'une intelligence et d'une volonté, c'est-à-dire d'un facteur différent des forces physiques répandues dans l'univers. Et la présence de ce facteur a toujours été reconnue, sentie, affirmée par les médiums et par les sujets enlevés.

(1) 15 nov. 1899, p. 336.

Dans tous ces phénomènes de lévitation, on retrouve invariablement un sujet, un fluide dont je n'ai pas contesté l'existence, et un agent préternaturel. Et c'est la présence de l'agent invisible et mystérieux qui explique tout. » (15 juillet 1899, p. 80).

Mais, malgré ces déclarations, Mgr Méric a été amené un peu plus tard à distinguer entre la *lévitation* et le *soulèvement*, celui qu'on obtient par exemple au moyen d'aspirations et d'expirations et de l'application de l'extrémité des index; et il a regardé ce dernier phénomène comme naturel. Voici, en effet, ses réponses à des lecteurs qui le consultaient à ce sujet : « Ce phénomène particulier (de soulèvement) et d'autres du même genre, dont nous avons été témoins, n'appartiennent pas à la catégorie des phénomènes du vol aérien du corps, enlevé ou par Dieu ou par les démons... On obtient un phénomène analogue à celui dont vous parlez en faisant aspirer profondément un homme, debout sur une planchette. Un enfant peut soulever la planchette au moment de l'aspiration du sujet » (15 août 1899, p. 186).

Voici maintenant une déclaration plus complète et plus explicite : « Le système nerveux, animé et informé directement par l'âme, dégage un fluide qui présente des analogies profondes avec l'électricité, et qui produit des phénomènes d'attraction et de répulsion. Voilà un fait scientifique certain. Sa réalité est démontrée par les expériences décisives de MM. Reichenbach, de Rochas..., etc., etc. Ici même, dans cette Revue, le docteur Coutenot... nous a apporté le témoignage de sa longue expérience médicale, dans une démonstration que nous estimons irréfutable parce qu'elle repose sur des faits sérieusement constatés. Le corps du sujet étendu sur la table, c'est-à-dire du sensitif, dégage donc le fluide nerveux. Les expérimentateurs projettent leur fluide, par insufflation, dans une direction déterminée, et c'est dans la combinaison de ces deux fluides que l'on doit chercher l'explication naturelle du *soulèvement* du corps. Le mot lévitation n'est pas exact. Et si l'expérience ne réussit pas dans tous les cas, c'est par insuffisance de fluide,

soit dans le sujet, soit dans les expérimentateurs. Avec un sensitif, l'expérience réussira toujours. Nous voici donc en présence d'une science nouvelle, livrée jusqu'à ce jour à la spéculation intéressée des charlatans et des empiriques, soumise désormais à la critique sévère des savants, c'est la force nerveuse, c'est le fluide nerveux. Cette force doit se rattacher par son action extérieure aux vibrations de l'éther, elle doit avoir sa place dans la catégorie des forces connues, chaleur, lumière, magnétisme terrestre, électricité ; elle reste soumise à la loi générale des conversions. Il faut observer avec respect les savants qui s'efforcent aujourd'hui de l'isoler, de l'étudier, d'en constater les effets certains, malgré les difficultés et les ténèbres. L'avenir nous réserve peut-être de grandes surprises » (15 oct. 1899, pp. 314-315). C'en est une très grande pour nous, il faut l'avouer humblement, que la lecture de cette page.

Pouvons-nous ajouter maintenant que Mgr Méric fait siennes les explications publiées à la suite de l'article du docteur Battandier cité plus haut? Elles sont empruntées, il est vrai, au *Petit Parisien;* mais la Revue les cite avec éloge, et elles cadrent d'ailleurs très bien avec l'opinion précédente : « Les ouvrages des docteurs Gibier et Dariex, de M. Charles Richet, du colonel de Rochas sont absolument probants; ils établissent que certains individus sont doués d'une force particulière qui leur permet d'attirer à eux des objets très lourds, comme à l'aide d'un aimant formidable. Les savants les plus sceptiques ont dû, de nos jours, se rallier à la réalité des phénomèmes dit médianimiques.

« Quelle est maintenant la force à laquelle obéissent ces phénomènes? On l'ignore encore. Elle demeure inexpliquée. Mais il est permis d'espérer que, débarrassée des formules spirites et des fraudes du médianisme, dont elle a été longtemps prisonnière, elle trouvera un jour son Ampère, comme les courants magnétiques, ou son Charcot, comme les phénomènes de l'hypnose ; et que ce qui semble aujourd'hui une déchirure faite au réseau des lois naturelles sera une science de plus dont le génie des découvertes aura doté

l'humanité... » (15 nov. 1899, p. 338) — Pour nous, qui ne croyons point que l'art des Charcot et des de Rochas en matière d'hypnose soit l'application d'une science véritable, nous ne partageons pas ces espérances ... ou ces illusions. Mais qu'on nous permette seulement de remarquer combien de telles déclarations prouvent la continuité des phénomènes hypnotiques depuis les simples jusqu'à ceux qui font partie intégrante du spiritisme et de l'occultisme.

M. le docteur Surbled qui, dans la rédaction de la *Revue du monde invisible*, remplit les fonctions de secrétaire, partage les opinions de Mgr Méric et paraît même pousser plus loin encore ses espérances scientifiques. Il regarde lui aussi comme naturels les soulèvements dont nous avons parlé; il espère que la science découvrira les causes de la *télépathie* et même de la vision à travers les corps opaques; il estime que, dans les phénomènes des tables tournantes et de spiritisme, il y a beaucoup d'éléments naturels et que la science en fera le départ. Tout en reconnaissant avec nous l'intervention des démons, il ajoute que « le diable c'est l'ignorance » dans plus d'un cas. Il rejette ce qu'il appelle la « théorie du bloc » avec une sorte d'indignation. Au reste voici quelques-unes de ses déclarations : « N'est-ce pas le même fluide (magnétique) qui opère ces *lévitations* extraordinaires, mais nullement surnaturelles, dont la *Revue* a entretenu ses lecteurs à plusieurs reprises? Le phénomène est obtenu simplement par l'imposition des mains sur un sujet étendu horizontalement et par des insufflations régulières : il paraît facile à reproduire, et nous ne doutons pas qu'une de nos séances ne soit consacrée à cette intéressante expérience (!!!)

« Nous irons même plus loin pour notre compte, et nous demandons que la célèbre question des *tables tournantes* soit aussi portée sur le terrain expérimental. On sait les scandaleux abus qu'en ont fait les *spirites*, et on ne doute pas à leur égard de notre absolue réprobation. Mais en se maintenant au point de vue théorique et spéculatif, n'est-il pas permis de croire que le *mouvement de la table* est absolument dû à l'action du *médium*, avec la complicité involontaire des assistants? Nous osons le prétendre, et nous

pensons qu'il serait facile (?), avec quelques expériences, de démontrer que l'influence du *médium* est d'ordre physiologique et relève du fluide magnétique. Des observateurs consciencieux ont fait ces expériences avec un plein succès et sont prêts à les répéter devant la société » (1). M. Surbled espère beaucoup de celle-ci : « Notre avenir est donc plein de promesses ; mais il n'est assuré qu'à la condition de se garder des conclusions extrêmes ou prématurées et surtout de l'ignorance qui caractérise la déplorable *théorie du bloc*, encore chère à nombre d'auteurs » (ib.). — Remarquons seulement, en passant, que la *théorie du bloc*, si on l'entend bien, ne mérite le dédain d'aucun vrai savant : c'est celle d'après laquelle l'ensemble de l'hypnotisme est mauvais ; c'est celle encore qui regarde les phénomènes hypnotiques comme formant un tout continu depuis les plus simples jusqu'aux plus extraordinaires, sans qu'on puisse marquer absolument et pour tous les cas la limite du naturel et du diabolique. Si une science incomplète éloigne parfois de la théorie du bloc ainsi comprise, un peu plus de science et d'expérience y ramène, comme nous le verrons par l'exemple du docteur Hélot.

Mais M. Surbled croit mieux défendre ainsi la cause de l'apologétique chrétienne. Aussi énergiquement que personne, il affirme le miracle contre tous les ennemis du surnaturel et la possibilité de le démontrer. Mais pourquoi faut-il qu'il ajoute aussitôt que *le miracle est en soi une œuvre naturelle ?* Il ne peut justifier ces paroles, qu'il a lui-même soulignées, surtout en ce qui concerne les miracles de tout premier ordre, par exemple ceux que S. Thomas appelle miracles *quant à la substance même du fait*, comme la glorification du corps des bienheureux.

Citons encore quelques extraits d'un article que M. Surbled a publié dans *la Science catholique* (août 1899) et qui est intitulé : *Les frontières du surnaturel*. Ce titre est-il d'accord avec l'affirmation précédente ? Nous ne voulons pas maintenant l'examiner. Regardons plutôt au contenu de

(1) *Revue du monde invisible*, 15 janv. 1900.

l'article. Nous y relevons d'abord cette proposition : « On ne saurait regarder la *sorcellerie* comme synonyme de *diablerie ;* et la foi ne perd rien à ce que l'antique croyance soit reléguée au nombre des fables et des erreurs » (p. 772). Sans doute M. Surbled corrige ou à peu près ce qu'il y a de faux dans cette affirmation ; mais il eût mieux valu ne pas la prononcer. Car il ne suffit pas de dire que les sorciers, au moyen âge, furent souvent des fourbes, des charlatans, des malins ou même des savants qui abusaient de la crédulité ou de l'ignorance de leurs contemporains ; ces réserves n'empêchent pas que la sorcellerie ne soit essentiellement une superstition et une espèce de diablerie.

Dans la citation suivante, M. Surbled exprime de nouveau ses espérances scientifiques : « On va répétant que la communication *à distance* est *naturellement* impossible, que la télépathie est d'ordre préternaturel, que le diable préside nécessairement à la correspondance des âmes ! De telles affirmations sont vraiment trop hâtives, gratuites, injurieuses pour la science : on ne saurait les approuver. Est-ce que les relations actuelles sont comparables à celles d'antan ? Le passé est garant de l'avenir. La communication instantanée entre deux hommes éloignés était impossible autrefois : elle se réalise aujourd'hui par le fil télégraphique. La transmission électrique a surpris et émerveillé les gens, elle ne nous étonne plus ; mais elle se perfectionne tous les jours, et Dieu sait où elle arrivera. Ne se fait-elle pas déjà *sans fil*, grâce aux beaux travaux de Branly et de Marconi ? La *vision à travers les corps opaques* ne s'opère-t-elle pas au moyen des *rayons X* ou *de Rœntgen ?* Ces découvertes, ces merveilles de la physique moderne en laissent pressentir d'autres, et peut-être la cause de la télépathie. En tout cas, quelle que soit l'explication réservée par l'avenir, le *fait* de la télépathie est établi sur des bases incontestables, et aucune raison ne nous oblige à y voir la main du diable, bien que nous ne connaissions pas encore le secret de son mécanisme » (p. 780). — Nul, croyons-nous, n'a jamais prétendu que tous les faits de télépathie fussent diaboliques ; mais on peut raisonnablement affirmer,

en attendant la découverte de nouvelles espèces de télégraphie, que les phénomènes les plus extraordinaires de télépathie sont dus à l'intervention ou au ministère des esprits, bons ou mauvais, anges ou démons.

Pour conclure ces observations par une critique générale, nous craignons bien que M. Surbled ne se laisse surprendre, à son tour, par des illusions plus dangereuses que celles qu'il croit observer chez ses contradicteurs. Telle et telle conclusion où il arrive sont le plus sûr indice qu'il se trompe de méthode. Il fournit ainsi lui-même le moyen de le réfuter *per absurdum*. Car enfin, puisqu'il poursuit, semble-t-il, et de la meilleure foi du monde ses essais scientifiques « intéressants » de lévitation et peut-être de tables tournantes, nous le prions très sérieusement de tenter une de ces expériences *cruciales* dont parle Bacon. Elle aurait lieu en présence de théologiens et de savants persuadés que ces faits sont préternaturels ; les acteurs en seraient naturellement ceux qui partagent une opinion contraire, et dont la conscience, par conséquent, n'est pas liée comme celle des précédents. Mais les uns et les autres, ou tout au moins les premiers, devraient demander l'autorisation de l'ordinaire et prendre tous les autres moyens que suggère la prudence chrétienne pour empêcher toute intervention diabolique. Il pourrait être imprudent, en effet, de se risquer de son autorité privée sur un terrain neutre et même ennemi ; car il n'est pas rare que des chrétiens et des prêtres très recommandables deviennent les instruments inconscients d'opérations diaboliques. M. Surbled s'offusquerait moins que personne des précautions qui sont indiquées ici Quant à l'épreuve même, elle était déjà demandée par Mgr Méric, qui écrivait le 15 juillet 1899 : « S'il était démontré que ce phénomène (la lévitation) appartient à l'ordre naturel et qu'il relève de la science, pourquoi n'en ferait on pas l'expérience à volonté, publiquement, devant une commission de savants ? » Nous demandons seulement que l'expérience offre toute garantie au point de vue religieux de même qu'au point de vue scientifique. L'issue désabuserait M. Surbled ou nous désabuserait nous-même. Nous serions

enchanté de sa victoire plus qu'il ne pourrait l'être de notre défaite. Songez donc quelles conséquences au point de vue scientifique et pratique, si le corps pouvait être affranchi de la pesanteur, ne serait-ce que pour quelques heures, au moyen de simples aspirations !...

Mais il ne sied pas de mêler ici aucune ironie à une invitation très sérieuse, dont l'objet est une tentative fort grave, que nous n'oserions pour notre part affronter sans trembler. En y répondant avec toute sa loyauté de chrétien et de savant, M. Surbled réaliserait le dessein qu'avait formé la société des sciences psychiques, qui fit concevoir d'abord de si belles espérances (1).

III

Sommaire : Le docteur Hélot. Son autorité exceptionnelle en ces matières. — L'hypnotisme franc est un hypnotisme incomplet et tronqué. — Juste interprétation de sa thèse. — Conclusion.

M. le docteur Hélot, dont la compétence ici est exceptionnelle, professe des doctrines bien différentes de celles qui viennent d'être exposées. Il a publié en 1897 un ouvrage considérable : *Névroses et possessions diaboliques*, précédé d'une approbation de l'Ordinaire, l'archevêque de Rouen, motivée elle-même par le rapport très élogieux du professeur de théologie morale du grand séminaire (2). Associé souvent comme expert et témoin à des commissions ecclé-

(1) Au dernier moment, nous apprenons de M. Surbled lui-même, qu'il vient de rompre avec la *Revue du monde invisible* et la société des sciences psychiques : il renonce désormais aux pratiques de l'hypnotisme. Nous le félicitons cordialement de cette résolution, dont bénéficieront ses autres travaux, qui lui ont valu déjà une si grande et si honorable notoriété. — Mais l'invitation que nous lui adressions, nous nous permettrons de la faire à Mgr Méric, qui ne saurait la refuser.

(2) Le grand séminaire de Rouen est dirigé par les Pères des Sacrés Cœurs (dits de Picpus), dont l'éloignement est exigé aujourd'hui par un gouvernement persécuteur.

siastiques chargées d'examiner des cas de possession et d'obsession, il a observé, en outre, depuis trente ans, nombre de cas extraordinaires parmi les personnes de sa clientèle. Après avoir longtemps partagé, avec ses maîtres, des convictions plus ou moins favorables à l'hypnotisme, il a douté, cherché et fini par embrasser une doctrine tout opposée. Elle est résumée dans un opuscule récent : *Le diable dans l'hypnotisme* (1) Telles de ses formules pourront paraître empreintes d'exagération et nous-même nous n'y souscririons pas sans réserves. Mais on verra, par les explications qu'il en donne, que ses conclusions sont des plus sages.

Le docteur rappelle d'abord qu'il a réfuté la thèse principale du P. Coconnier (2), que nous avons critiquée nous-même dans *la Suggestion hypnotique*. Cette thèse consiste à soutenir qu'il y a un *hypnotisme franc*, *scientifique*, tout à fait distinct de l'hypnotisme superstitieux et qui, par conséquent, se justifie en théorie et en pratique. Mais, comme le montre le docteur Hélot, « l'*hypnotisme franc*, ainsi nommé parce qu'on le suppose affranchi de tous les phénomènes préternaturels qui peuvent l'accompagner, n'est qu'un hypnotisme incomplet et tronqué, artificiellement composé de phénomènes choisis, et, pour les besoins de la cause, séparés d'autres phénomènes transcendants, tellement mêlés, enchevêtrés, solidarisés avec les premiers, qu'on n'en saurait distraire une partie, sans s'exposer à juger faussement de l'ensemble. Vouloir apprécier l'hypnotisme, en écartant arbitrairement les faits les plus graves qu'il porte à son actif n'est-ce pas tomber de gaieté de cœur dans le sophisme de l'*énumération incomplète*? Si quelques symptômes isolés se peuvent expliquer naturellement, il ne s'ensuit pas nécessairement que, liés à d'autres phénomènes extra-naturels, ils ne puissent eux-mêmes relever de la même cause. Et si parfois l'état d'hypnose ne présente aucun signe certain d'une intervention extra-naturelle, on ne saurait, en présence des faits si fréquents où cette intervention est certaine, affirmer *a priori* que l'hypnose échappe toujours en ce cas à l'ingérence d'êtres supérieurs à notre nature, et ne favorise pas au moins leur action. »

(1) Publié chez Bloud et Barral, dans la collection *Science et religion*, études pour le temps présent.

(2) L'ouvrage du P. Coconnier, l'*Hypnotisme franc*, a été réfuté dans plusieurs de ses propositions fondamentales par divers auteurs, qui professent d'ailleurs des opinions différentes sur l'hypnotisme. Citons, outre le docteur Hélot, le docteur Imbert-Gourbeyre, l'*Hypnotisme et la stigmatisation*, et même le docteur Surbled, qui n'approuvait complètement ni les conclusions du P. Coconnier ni les nôtres.

Et cette conclusion du docteur Hélot a d'autant plus de poids qu'elle n'a prévalu dans son esprit qu'à l'encontre de préjugés antérieurs, prétendus scientifiques. Après avoir constaté que la thèse du P. Coconnier fut trop bien accueillie non seulement par les incrédules, mais encore par des savants catholiques, il poursuit en ces termes : « Je serais d'autant moins autorisé à leur faire un crime de leur manière de voir que je l'ai moi-même longtemps partagée, et que j'ai mis près de quinze ans, en plusieurs étapes, à me former une opinion contraire... Entraîné presque inconsciemment dans la pratique du magnétisme, j'ai pu étudier de près sa nature, ses inconvénients, ses dangers. Appelé enfin comme expert et témoin dans près d'une centaine d'exorcismes, je me suis convaincu des rapports très intimes que présentent les possessions certaines avec les phénomènes de l'hypnose... »

Finalement le docteur Hélot a été amené à nier sans aucune concession la thèse du P. Coconnier : « Pour éviter toute équivoque, dit-il, je poserai donc très carrément la thèse contradictoire : L'HYPNOTISME EST INTRINSÈQUEMENT MAUVAIS et j'essaierai de la démontrer par trois propositions non moins catégoriques; 1° *L'hypnotisme est contraire à l'ordre divin qu'il tend à renverser ;* 2° *Le diable seul peut être l'auteur des phénomènes hypnotiques ;* 3° *L'hypnotisme est une évocation au moins implicite du démon.* » — Encore une fois nous reconnaissons qu'on peut critiquer ces formules ; mais on a vu déjà et l'on verra mieux encore par ce qui suit que l'auteur lui-même leur donne la meilleure interprétation.

Voici, par exemple, comment il répond à une objection proposée par un professeur de l'Université catholique de Lille. Elle est motivée par la condamnation *en bloc* des phénomènes hypnotiques. — Réponse : 1° « L'Eglise et les théologiens ne se font pas faute de condamner *en bloc* des séries de faits parce qu'il s'en trouve de mauvais dans le nombre. L'index ne condamnait-il pas en bloc tous les ouvrages sortis d'une plume hérétique ? Et ne proscrit-il pas encore tel ou tel livre de tel auteur, et en bloc les autres ouvrages qu'il a publiés ? — 2° La réprobation que je fais de l'hypnotisme ne s'appuie-t-elle pas sur la condamnation *toute semblable* que l'Eglise fait des tables tournantes et du spiritisme, où peuvent se glisser cependant des phénomènes purement physiques ou physiologiques parfaitement naturels ? — 3° Je ne condamne, en définitive, que les faits d'hypnotisme certainement surnaturels qui, dans l'espèce, ne peuvent venir que du diable, ou les faits évidemment immoraux, condamnation sûrement ratifiée par l'Eglise. Je ne proscris les autres qu'en raison de leur *solidarité avec les premiers*, de la *difficulté de les en séparer sûrement*, du *danger* fréquemment justifié *de favoriser* ou *de provoquer des phénomènes franchement mauvais*, en ne cherchant que les douteux, et de *passer* ainsi presque inconsciemment *d'une catégorie* à l'autre. Si j'ai dit quelque chose de plus, ma plume a certainement trahi ma pensée ».

C'est la même interprétation si modérée que nous trouvons dans la réponse aux docteurs des Chesnais et Alvarez : « La plupart des suggestions sans sommeil furent certainement naturelles et comparables à celles que tous les médecins emploient depuis longtemps avec le même succès, la *mica panis* et l'eau claire, ou la menace du fer rouge, etc. Ce n'est plus là de l'hypnotisme. Mais si l'on a recours à l'hypnose provoquée, *avec sommeil*, qu'on nous permette de douter qu'elle soit naturelle. Ce simple doute basé sur les premiers effets de l'hypnose (*actes invincibles et inconscients*) nous empêcheront toujours d'y recourir... » Que le diable « ne s'y montre pas toujours (dans l'hypnose), le fait

est admissible, mettons qu'il soit probable que parfois même on puisse être certain de la naturalité de *telles ou telles* expériences, nos honorables contradicteurs sont trop bons logiciens pour conclure si légèrement du particulier au général et de l'absence d'un fait *in particulari* à sa non existence *in genere* » (p. 56).

Signalons encore les remarques suivantes qui s'appliquent à certains praticiens catholiques : « Si quelques hypnotistes, et des plus honorables, ont pu se vanter, comme le docteur Grasset, de n'avoir jamais porté préjudice à personne et si d'autres peuvent affirmer que jamais ils n'ont rencontré de faits vraiment surnaturels, comment ne pas craindre une grande illusion de leur part ? Combien de fois ne les a-t-on pas pris en flagrant délit *d'oubli* ou de *suppression volontaire* des circonstances les plus graves et les plus caractéristiques ? » (p. 41) « Loin de moi la pensée de mettre en doute la bonne foi et la sagacité des maîtres de nos jours qui ne retrouvent plus ces phénomènes transcendants autrefois si communs ; mais comment expliquer cette différence, qui du reste est loin d'être générale ? » (p. 53).

Citons enfin cette parole, qui résume les conclusions pratiques du docteur Hélot ; elle est aussi modeste dans la forme que ferme dans le fond : « Ce n'est plus à nous, catholiques, qui avons montré le caractère au moins accidentellement diabolique de l'hypnose, de nous préoccuper de tracer les limites si difficiles à fixer entre le naturel et le surnaturel, c'est à nos adversaires de prouver que tels phénomènes incriminés sont purement naturels. Quant à nous, nous n'affirmons rien que nos doutes bien justifiés, et en attendant qu'on daigne les lever, nous suivons prudemment l'adage : *Dans le doute abstiens-toi* » (1).

Toute cette doctrine nous n'avons cessé, pour notre part, de l'établir et de la défendre dans une série de conférences et d'études critiques publiées depuis 1887. Elle peut se

(1) *L'hypnotisme transcendant devant la philosophie chrétienne*, par JENNIARD DU DOT, 1899, dans la collection *Science et religion*.

résumer ainsi : Tous les phénomènes vraiment hypnotiques forment un même ensemble dont on ne peut bien juger aucune partie séparément. Les phénomènes hypnotiques les plus extraordinaires sont certainement diaboliques ; tous les autres sont plus ou moins suspects selon leur proximité avec les premiers. En ce qui concerne particulièrement la suggestion hypnotique invincible, celle qui livre absolument les facultés du sujet à l'opérateur, elle est intrinsèquement immorale et il y a tout lieu de la regarder comme diabolique. Il nous paraît même que toute pratique de l'hypnotisme proprement dit est interdite par les principes de la morale chrétienne. Mais il va sans dire que nous n'avons pas la prétention de condamner personne. Que chacun obéisse à sa conscience : c'est là d'abord ce que demande l'Eglise. Elle peut donc tolérer certaines pratiques de magnétisme ou d'hypnotisme qui paraissent utiles et innocentes à plusieurs ; mais cette tolérance ne peut être interprétée comme une approbation. L'Eglise ne cesse, au contraire, de rappeler les principes qui, de l'avis de bon nombre de théologiens, interdisent généralement tout hypnotisme. Elle laisse ensuite aux consciences et à la prudence des fidèles le soin de faire les applications et de tirer les dernières conclusions, en exigeant toutefois qu'ils soient toujours prêts à se soumettre à ses décisions. Mais, en attendant que l'Eglise porte des défenses plus explicites et plus sévères, si elle le juge à propos, nous croyons être plus fidèle à son esprit en disant avec le docteur Hélot : *Dans le doute abstenez-vous.*

L'ENSEIGNEMENT INTÉGRAL

A PROPOS DE L'OUVRAGE DE M. BERTRAND [1]

SOMMAIRE : La question de l'enseignement. Sa complexité. But de cette étude.
I. L'ouvrage de M. Bertrand. L'auteur s'y plaint des lacunes de notre enseignement et demande qu'il devienne intégral. — Fausses interprétations de l'enseignement intégral. — Utopie des révolutionnaires de 1848. Critique. — Causes de la crise de l'enseignement. Plaintes dont il est l'objet de la part de maîtres de l'Université. — Celle-ci devrait d'abord s'accuser elle-même. — La véritable intégralité de l'enseignement. — Bons effets de l'enseignement intégral chrétien.
II. Vues pédagogiques de Descartes. Critique. Justification de l'étude des lettres. Mérite de Descartes dans la pratique de l'enseignement. — Vues pédagogiques de Comte. Critique. Les 3 périodes de l'éducation positiviste.
III. Organisation de l'enseignement intégral d'après M. Bertrand. Réponse aux objections des misonéistes, des misologues, des hommes pratiques. Critique. — Premières expérimentations. — Plan de M. Bertrand. — Sa critique des établissements officiels. Boutades contre les écoles congréganistes. — Temple idéal de l'humanité. — Aboutissant de ces théories : le culte de l'humanité, en dehors de tout christianisme. — Méconnaissance des droits les plus sacrés et retour au paganisme : ce serait la mort de la France. — L'Eglise ne cessera jamais d'enseigner.

La question de l'enseignement n'a cessé d'être à l'ordre du jour sous tous les régimes, depuis le commencement du siècle qui s'achève ; et il paraît bien qu'elle n'occupera pas moins le siècle prochain. C'est le terrain brûlant, le

(1) *L'Enseignement intégral*, par Alexis BERTRAND, professeur de philosophie à l'Université de Lyon, correspondant de l'Institut, in-8, 313 p. Paris, Alcan, 1898.

vrai champ de bataille où l'on voit évoluer et combattre avec ardeur les uns contre les autres tous les partis politiques, auxquels s'associent de mille manières les croyances religieuses. L'ensemble de la lutte, à peine suspendue par quelques trèves, plus apparentes que réelles, se résume dans le conflit perpétuel de deux idées, qui sont aussi deux forces inconciliables : l'idée chrétienne et l'idée païenne. Ce n'est pas que les combattants, plus ou moins aveuglés par leurs passions et leurs intérêts du moment, obéissent toujours consciemment à l'une ou à l'autre ; mais ils sont dominés malgré eux par la logique des choses, l'intransigeance de deux principes incompatibles, en sorte qu'en résistant à l'un ou en le trahissant ils cèdent à l'autre. Rien n'est plus complexe, en effet, que la question de l'enseignement, surtout quand elle est liée à toutes celles qui se débattent dans un parlement et que les doctrines sont toujours discutées en vue d'une application immédiate. Mais la mobilité extrême des intérêts et des esprits, avec l'instabilité des évènements, qui permettent plus ou moins de bien et imposent certaines licences, ne change en rien les données définitives du problème et l'alternative suprême à laquelle tout aboutit : l'enseignement en France sera-t-il chrétien ou ne le sera-t-il point ?

Ainsi posée, la question est claire, et la réponse favorable à l'enseignement chrétien réunirait bien vite, croyons-nous, l'immense majorité des pères de famille. Mais des questions connexes ou accessoires se pressent aussitôt qui ne tardent pas à troubler l'opinion et à diviser les esprits : l'enseignement sera-t-il libre, gratuit, obligatoire et dans quelle mesure ? Faut-il laisser à l'Etat un privilège ou même lui accorder un monopole ? Y a-t-il un enseignement national et dans quel sens ? Où commencent et où s'arrêtent les droits imprescriptibles de la religion et de l'Eglise ? Quelle part faut-il accorder à la tradition, à l'enseignement des lettres et à celui des sciences ? Faut-il s'affranchir des classiques ? Que penser des classiques chrétiens ? etc., etc. Tel alors qui tient en principe pour l'enseignement chrétien, le sacrifie, en contractant alliance

avec les pires ennemis de la religion, ou bien, par sa manière étroite d'entendre l'enseignement et sa diffusion, expose la cause chrétienne au discrédit et à la défaveur populaire.

Loin de prétendre soulever ici toute la question de l'enseignement, nous voudrions seulement l'aborder par un de ses côtés et, en montrant combien l'enseignement pleinement chrétien favorise mieux que tout autre la formation intégrale de l'esprit, l'ordre social et la juste ascension des classes laborieuses, le faire mieux apprécier de ceux qui s'en défient et mettre en garde contre de prétendues réformes qui seraient pernicieuses non moins pour la société que pour l'enseignement lui-même. Nous entreprenons cette étude à la suite de M. Bertrand, l'auteur de l'*Enseignement intégral*, ouvrage important et qui, malgré les intentions pacifiques et bienveillantes que nous ne refuserons pas de prêter à l'auteur, représente un effort hostile à l'enseignement chrétien. On y trouve plus d'une idée juste et généreuse dédaignée ou même combattue peut-être inprudemment par quelques-uns des nôtres. Nous voudrions en dégager ce qui nous paraît équitable, opportun et le revendiquer comme appartenant déjà à l'esprit chrétien et catholique, auquel nous avons le souci d'obéir uniquement.

I

L'ouvrage comprend trois parties. Dans la première, l'auteur répond à cette question : l'enseignement intégral est-il une utopie ? Dans la deuxième, il expose les principes cartésiens et comtistes de cet enseignement. Dans la troisième enfin, il en étudie l'organisation.

Et d'abord, avant de définir l'enseignement intégral, l'auteur se plaint justement des lacunes de notre enseignement. Elles sont incontestables ; mais il paraît ne pas apercevoir la plus grave de toutes, qui est le manque d'une instruction vraiment philosophique et religieuse. Et cepen-

dant, puisque, à son avis, l'éducation nationale doit s'occuper non seulement de tout le peuple mais de tout l'homme, pourquoi négliger la culture de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, l'être moral et religieux ? Il prendra pour guides les philosophes, nous dit-il, parce qu'ils sont les vrais maîtres en pédagogie générale. Nous n'y contredirons pas ; mais ce n'est point au positivisme, ni au cartésianisme, ni à ces deux philosophies plus ou moins mal associées, qu'il faut demander les règles supérieures de l'enseignement et de l'éducation. Tout système faux ou incomplet mène à des applications pédagogiques non moins défectueuses. Et ne serait-ce pas pour échapper au patronage d'une philosophie toujours instable et douteuse que la pédagogie, en notre siècle, s'est affranchie de toute direction supérieure vraiment rationnelle et de toute méthode synthétique ? De là cette dispersion des efforts dont se plaint M. Bertrand ; de là cette instabilité dans les programmes qui témoigne de tant d'essais infructueux.

Le remède serait dans un enseignement intégral. Nous le croyons volontiers et nous le soutenons même avec non moins de conviction et de zèle que l'auteur. Mais quel est bien cet enseignement ? Comment le définir et l'interpréter ? M. Bertrand élimine d'abord les fausses interprétations. Il serait ridicule, par exemple, de rêver de faire de chaque cerveau humain une encyclopédie vivante, un Aristote ou un Leibniz. Et puis on doit distinguer, dans les sciences, ce qui élève et forme l'esprit d'avec ce qui le remplit. Il ne faut pas se servir de sa raison pour acquérir les sciences, mais plutôt se servir des sciences pour perfectionner sa raison. On répudiera aussi le plan des révolutionnaires de 1848. M. Bertrand le critique avec raison, mais non sans en avoir vu tous les côtés séduisants. Voici, en effet, en quels termes il le décrit :

« Organiser une sorte de sélection des esprits ; draîner pour ainsi dire les capitaux intellectuels du pays ; instituer pour cela dans toutes les écoles de France des concours dont les lauréats deviendront les pupilles de la patrie ; leur assurer la sécurité du lendemeain et leur ouvrir largement les grandes écoles ; former ainsi une pépinière de savants, d'administrateurs qui dans toutes les carrières substitueront peu à peu à la médiocrité diplômée par la grâce de l'argent, qui permet les longues études et dissimule l'ordinaire étiolement, des esprits neufs et ardents, pleins de sève, drus et forts du bon lait de la science qu'ils auront sucé ; fomenter ainsi pour le plus grand bien du pays la seule lutte des classes qu'un gouvernement démocratique puisse accepter, tout en égalisant les chances de combat ; créer et renouveler l'élite sans laquelle tout pays chancelle et toute démocratie s'affaisse ; mettre en valeur tous les talents, pour qu'ils mettent en valeur toutes les ressources du pays et qu'aucun capital intellectuel ou matériel ne reste stérile et improductif : dites si vous voulez que ce plan était, surtout à sa date, irréalisable ; ajoutez, si cela vous plaît, que les moyens proposés ne pouvaient qu'être artificiels sinon arbitraires, et complétez encore votre pensée en criant bien haut que cette dépossession progressive de la bourgeoisie c'est le droit méconnu d'une classe qui l'a conquis laborieusement, c'est la France décapitée et le socialisme d'Etat introduit par la grande porte et régnant en maître sur le terrain privilégié de l'intelligence et de la science ; mais ne dites pas que ce projet hardi fut une naïve chimère ou un accès redoublé de cette fièvre de fraternité et d'égalité qui plus qu'à tout autre époque sévit en France vers 1848. Protestez et réfutez, mais ne raillez pas » (pp. 25-6.)

Malgré son admiration et ses sympathies, M. Bertrand rejette cette conception par de justes raisons, que l'on pourrait fortifier encore. Tel brille au début dans des examens de jeunesse et de concours, qui s'éclipsera plus tard, sans rien perdre néanmoins de ses prétentions. Comment mesurer des intelligences et à l'âge où l'intelligence n'a pas donné sa mesure ? D'ailleurs le génie échappe à toute mesure, et c'est le vrai moyen de le tuer dans le germe que de le soumettre à une culture méthodique, uniforme, à un contrôle qui ne peut être exercé que sur le vulgaire. Au lieu de l'étouffer, cherchons donc à le deviner et laissons-

lui toute la liberté de se produire. Ce système de sélection, pratiqué là où la sélection est aveugle à partir d'un certain degré et fonctionne même à rebours, a pour résultat un nivellement oppressif, une pédantocratie insupportable, un mandarinat qui ramène les peuples vers leur enfance ou plutôt qui les précipite dans une sénilité impuissante. Le fonctionnarisme est le premier produit de ce système, avec la pléthore des carrières libérales, où abondent de prétentieuses et d'insatiables médiocrités. Ce n'est point là le moyen de favoriser la juste ascension des méritants et des humbles, de développer les capacités dans tous les ordres de la société et à tous les degrés de la hiérarchie. Ce régime aboutit à la disparition des excellents et des meilleurs, au triomphe des indignes et des incapables et au mépris des faibles, qui sont le grand nombre.

Hélas ! cette juste critique, à laquelle nous ajoutons peu de chose, s'applique trop bien au régime de l'enseignement en France tel qu'on cherche à nous l'imposer de plus en plus. Mais M. Bertrand n'en conviendrait qu'à moitié ; et nous ne sommes pas non plus complètement d'accord avec lui, quand il cherche les causes de la crise que nous traversons. Il s'élève, par exemple, contre la culture générale des lettres grecques et latines, « legs de la tradition ». Il ajoute avec plus de raison que notre enseignement a été organisé par des pédagogues et des politiques qui, ne voyant pas les choses d'assez haut, n'ont cessé de réformer et de remanier. De là une œuvre peu cohérente, « faite de pièces et de morceaux ». Aussi entendons le concert de toutes les plaintes. Elles s'élèvent surtout des camps hostiles ou indifférents à l'enseignement chrétien. M. Bertrand s'en fait l'écho et nous craindrions de l'affaiblir : « Si l'enseignement grec et latin, dit-il, est à vrai dire « l'homme « malade », si le latin se meurt, si le grec est mort, c'est précisément parce qu'après tant d'amputations et de démembrements, de purgations et de saignées, il a cessé d'être intégral. On veut et on ne veut pas ; on voudrait bien que notre jeunesse reçut une bonne culture grecque et latine, mais on ne voudrait pas que cette culture exigeât

des soins trop longs et trop minutieux. On essaye de satisfaire également deux catégories d'élèves dont les exigences sont contradictoires : jeu de bascule entre les lettres et les sciences, oscillation énervante, trépidation perpétuelle qui donne l'illusion du mouvement et fait croire qu'on avance. Et cependant la foi s'en va, j'entends la foi aux études chez les maîtres et chez les élèves. Tous n'auraient pas le courage de dire tout haut comme M. A. Fouillée : « Tout est livré au hasard et à la routine : on fait cela « parce que les autres le font. Le professeur même, bien « souvent, ignore tout le premier les vraies raisons de ce « qu'il enseigne. Il enseigne la grammaire parce qu'il est « agrégé de grammaire ; il enseigne la littérature parce qu'il « est agrégé des lettres : ne lui demandez pas davantage. « Quant à expliquer la coutume et l'usage, il en est inca- « pable, et cela dans le pays du monde où il est le plus « impossible de maintenir une coutume, une tradition, une « loi, sans en donner de bonnes raisons. » On dit bien vrai que le mot impossible n'est pas français. Il faut convenir aussi que si l'enseignement grec et latin baisse tous les jours, nous nous rattrapons par la quantité, car aucun temps ne fut plus fertile en bacheliers. Il y en a même de toute sorte et pour tous les goûts ; il y a quelques années la seule Faculté des lettres eut à décerner dans la même session treize types de baccalauréats... Il faudrait être cuirassé d'un triple airain pour ne pas gémir de cette décadence de l'enseignement... » (pp. 43-44.)

M. Bertrand cite le témoignage d'un autre maître de l'enseignement officiel, M. Fontaine, doyen de la Faculté des lettres de Lyon, qui disait en 1896, dans un discours de distribution des prix : « On ne m'accusera pas de trahir le secret professionnel, si j'avoue que dans les Facultés nous sommes maintenant obligés d'admettre avec honneur aux examens de licence des compositions latines ou soi-disant telles dont on n'aurait pas voulu jadis au baccalauréat, et qu'en vertu de la même proportion décroissante nous admettons maintenant au baccalauréat des versions latines qui bien souvent ne seraient pas dignes d'une

classe de troisième. On crie quand même à la sévérité ; c'est de règle après tous les examens. La sévérité n'est plus possible, et si les statistiques officielles continuent à enregistrer la même moyenne annuelle de réceptions, si quelquefois même elles indiquent une légère augmentation de cette moyenne, elles témoignent seulement de l'indulgence croissante des juges, se développant en raison de la faiblesse générale de tous les candidats, *quelle que soit leur origine.* » Nous soulignons ces dernières paroles, dont plusieurs contesteront peut être l'exactitude.

Or, la faute de cette décadence des études n'en serait pas aux professeurs eux-mêmes, aussi capables et aussi dévoués que jamais, mais au public, aux pères de famille qui, par un faux point d'honneur et un aveugle entraînement, ou même par des calculs parfaitement égoïstes et sceptiques en ce qui concerne les études elles-mêmes, pousseraient leurs fils vers des diplômes pour lesquels ils ne sont point faits. Le portrait de ces snobs à demi malins de la bourgeoisie mériterait d'être présenté ; mais nous nous écarterions de notre sujet. Bref, M. Bertrand laisse déjà percer son projet de réforme, qui est de renoncer à la formation classique pour la généralité des esprits et de recourir à un *enseignement intégral* entendu au sens scientifique.

Mais c'est là précisément un des points sur lesquels notre critique devra insister. Elle doit même reprendre les choses de bien plus haut. L'Université officielle, à laquelle certes ne manquent ni les ressources, ni les privilèges, devrait s'accuser elle-même de l'état fâcheux où les études paraissent réduites. Elle ne saurait, se plaindre de la concurrence, si l'on peut appeler de ce nom mercantile une juste et noble émulation, alors surtout qu'elle s'est produite dans des conditions d'inégalité si favorables à l'enseignement officiel. D'ailleurs n'a-t-elle pas indiqué la marche et tracé les plans, en rédigeant et en imposant les programmes ? A qui donc la faute si nous arrivons à des fondrières, où tous les maîtres de l'enseignement, marchant forcément à sa suite, sont plus ou moins embourbés ? Oui, l'enseignement général en France a plus ou moins fait

faillite. En accordant toutes les exceptions que l'on voudra, il paraît bien que les études classiques sont en décadence, sans que pour cela les études scientifiques soient bien relevées. Il est moins contestable encore que notre enseignement a multiplié les déclassés et les demi-savants, contribué à dépeupler les campagnes, arraché à des professions honnêtes et utiles des sujets qui auraient pu y exceller et qui encombrent misérablement d'autres carrières. A qui la faute, ou plutôt où en est la cause ? Car nous ne voulons incriminer personne. Nous dirons, avec M. Bertrand, que le mal vient en grande partie de ce que l'enseignement n'a pas été intégral. Mais nous définissons tout autrement que lui cette intégralité indispensable.

Elle consiste d'abord, comme on l'a dit, dans la culture de tout le peuple et de tout l'homme. Tous conviennent aujourd'hui qu'il faut cultiver et instruire tous les esprits sans exception ; et s'il restait quelque misanthrope pour prétendre qu'on doit laisser dans l'ignorance le menu peuple afin qu'il ne soit pas mécontent de son sort et n'ambitionne pas d'en sortir, nous ne chercherions même pas à lui répondre. Il y a un devoir strict pour les parents et, à leur défaut ou à leur insuffisance, pour l'Eglise et la société (commune ou Etat) de donner à tous les enfants l'instruction moralement nécessaire à toute personne dans le siècle où nous vivons ; et ce n'est pas nous qui tenterions de rassurer des consciences trop peu scrupuleuses à cet endroit. La parole du Maître : *Docete*, n'est pas seulement une exhortation, elle est encore un précepte. Mais nous ajoutons aussitôt qu'il faut cultiver tout l'homme, principalement ses facultés supérieures, morales et religieuses. De là cette nécessité d'enseigner une morale, une religion et disons même une philosophie proportionnées à la capacité du sujet et à ses autres connaissances acquises. En chaque esprit qui s'instruit et s'élève, la raison doit bénéficier de tous les progrès dans les sciences ; et la foi doit bénéficier de tous les progrès de la raison. Il est absurde, par exemple, de regarder l'instruction religieuse acquise à l'époque de la première communion comme suffisante pour

le reste de la vie, alors surtout que l'esprit serait appelé à s'enrichir de toutes sortes de connaissances profanes : médicales, juridiques, historiques, littéraires, etc. Mais il faut que la science religieuse se développe avec toutes les autres, à tous les degrés de l'enseignement. Et n'est-elle pas le sel qui les empêche de se corrompre? Langues, histoire, géographie, droit, sciences naturelles, arts : tout doit être enseigné et appris dans ses justes rapports avec la raison supérieure et avec la foi. Et parce que l'éducation est à la fois un enseignement et une élévation de l'âme tout entière, la culture des facultés intellectuelles doit s'accompagner de la culture des facultés morales. Ici viennent les heureuses influences de la discipline, de l'exhortation et de l'exemple, les habitudes suggérées et même imposées du dehors par des règlements sages et créées au dedans par l'obéissance, la docilité et l'effort continu sur soi-même. Telle doit être l'éducation complète, avec l'enseignement intégral qui lui correspond.

On remarquera, en effet, que l'enseignement tel que nous l'entendons ne souffrirait pas de lacune essentielle. Dès l'enseignement primaire, l'enfant aurait des clartés de tout et, grâce en particulier à l'admirable catéchisme qui lui est expliqué, il posséderait la plus vraie des philosophies élémentaires, la plus parfaite synthèse et la plus belle des morales. Parvenu à l'enseignement secondaire, s'il y est apte et si on peut le lui dispenser — et pourquoi dans une société bien ordonnée, chrétienne et prospère, ne pourrait-on pas le dispenser à tous? — il bénéficierait de la même intégralité, tout en s'appliquant spécialement à quelques connaissances pratiques et même à des arts mécaniques, qui lui serviraient ensuite de gagne-pain, si sa condition l'oblige à vivre du travail de ses mains. Mais jamais l'homme, ni surtout le chrétien, qui est en chacun de nous, ne serait sacrifié au professionnel; l'individu, en servant la société, dont il est comme un rouage, se perfectionnerait toujours lui-même.

Et n'est-ce pas là aujourd'hui le seul moyen de rendre les citoyens vraiment capables de remplir tous leurs de-

voirs? Etre appelé à se prononcer indirectement au moins par ses votes et le choix de ses mandataires, sur des questions d'impôt, d'économie politique, de liberté d'enseignement et de liberté religieuse, sans excepter la direction générale des affaires publiques au dedans et au dehors, suppose, avec un sens droit, des connaissances générales, philosophiques, religieuses, historiques et autres. Nous ne croyons pas qu'une république chrétienne puisse avoir d'autres basses sérieuses que cette culture intégrale des esprits, jointe au degré de moralité qui lui correspond. Bien loin de faire des déclassés, l'enseignement intégral entendu au sens chrétien, attacherait chacun à son rang, à la profession qui lui convient et l'y ferait exceller souvent, tout en lui procurant un bien-être supérieur à celui qu'une ambition malsaine et aveugle lui ferait chercher vainement plus haut. D'ailleurs il n'est pas douteux que les classes populaires mieux instruites et plus morales amélioreraient rapidement leur sort et n'auraient rien à envier aux professions dites libérales. Elles seraient à coup sûr moins trompées et moins exploitées; elles verraient disparaître les parasites et les sectaires qui vivent de leur ignorance et de leurs fautes. Le divorce cesserait donc entre l'école et la vie, puisque, loin de rompre avec les arts mécaniques et les professions communes, les plus indispensables dans la société, l'enseignement intégral dont nous parlons les perfectionnerait en se fortifiant à leur contact. Mais on verrait disparaître ou se transformer les programmes et les systèmes mal conçus qui sont la plaie de l'enseignement moderne. Œuvre de spécialistes ou même de sectaires, ils n'ont d'encyclopédique que l'apparence et l'encombrement. On n'y voit point l'ordre et la hiérarchie de toutes les connaissances; il y manque une lumière supérieure, une direction et un but. Ces conditions premières et indispensables à la prospérité de l'enseignement national ne seront données que par la foi chrétienne et la véritable philosophie.

II

Venons maintenant à la deuxième partie de l'ouvrage. On y trouve d'abord des pages instructives sur la pédagogie de Descartes. C'est lui qui a dit que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Aussi pouvait-il conclure que l'inégalité des esprits vient plus de la méthode que de la nature. On sait que lui-même ne se réclamait que de la première. Il la regardait, plutôt que la science, comme l'objet même de l'enseignement. C'était rentrer dans la tradition socratique, d'après laquelle le maître dirige seulement l'esprit du disciple, qui s'instruit lui-même par ses propres découvertes.

Mais Descartes commet une exagération manifeste quand il incrimine l'étude du grec et du latin; et M. Bertrand, qui paraît leur préférer les sciences pour la formation générale de l'esprit, ne pourrait justifier ses préférences. Quel objet d'étude plus vaste et plus près de l'âme que la pensée et son expression? Avec l'étude de la langue nationale, celle des langues dont la nôtre dérive, est un moyen incomparable d'éveiller toutes les idées générales, d'en montrer les rapports, de cultiver toutes les facultés intellectuelles et de les enrichir déjà de toutes les connaissances acquises par une longue tradition. Religion, philosophie, mœurs, histoire : tout se trouve dans la langue, ainsi rattachée à ses origines, mais à condition qu'on sache l'enseigner; apprendre à se servir de ce merveilleux instrument, c'est exercer le discernement, le goût, le tact, et cultiver la logique, sans exclure la poésie ni l'éloquence. Mais il faut que le maître soit un psychologue, un moraliste, disons même un philosophe chrétien, en même temps qu'un linguiste ou un grammairien. C'est le pédantisme seul qui a rendu suspecte ou fastidieuse l'étude de la grammaire et des langues; il les a privées de leur meilleur fruit, qui est la formation du jugement et de l'esprit. Aussi Descartes, quand il s'élevait contre l'enseignement des langues classiques, visait-il les abus plutôt que les langues elles-mêmes. Quoi qu'il en soit, il se relève admirablement dans la pratique.

Descartes, en effet, a brillé comme instituteur, conférencier et professeur. On oublie trop souvent ses mérites à ces divers titres. Il compta parmi ses élèves une reine et une princesse, des savants et des philosophes, des domestiques et des ouvriers; et il avait même le don de transformer ceux-ci en mathématiciens et en professeurs d'université. Son but était l'affranchissement des esclaves de l'ignorance. Il regardait les savants comme devant compte à l'humanité des lumières qu'ils avaient reçues et qu'ils avaient mission de répandre. De là son prosélytisme, ses plans de réforme pour l'enseignement scientifique et pour l'enseignement professionnel. Il fut encouragé par le cardinal de Bérulle. Tout cet éloge de Descartes paraît justifié et nous y souscrivons, à la condition toutefois de ne pas attribuer à l'enseignement particulier des sciences, ni à l'enseignement professionnel, la part qui doit être essentiellement réservée à l'enseignement général, à celui qui forme la raison et par conséquent l'homme même. Nous refuserions donc de compter Descartes parmi les pédagogues ou du moins de lui demander un système général, bien qu'il ait énoncé des vues remarquables sur l'enseignement et qu'il l'ait pratiqué lui-même d'une manière supérieure.

Bien moins encore est-il permis de prendre pour guide en cette matière un esprit systématique et gravement incomplet comme celui de Comte. Que le chef du positivisme n'ait pas mérité tous les reproches qu'on lui adresse, nous le voulons bien; nous le féliciterons même d'avoir vu mieux que tant d'autres la relation essentielle des théories d'enseignement avec la philosophie, en sorte qu'on peut ériger cette vérité en axiome : tel système philosophique, telle pédagogie. Mais précisément ses vues sur l'enseignement pèchent par la même insuffisance que son positivisme, d'où la métaphysique est absente et où la morale n'appa-

raît qu'en dernier lieu comme une suite de la sociologie, alors qu'elle est la base même de la société et le fondement du droit. Il est difficile d'imaginer un plan d'enseignement aussi pernicieux pour les jeunes esprits qui le subiraient intégralement. Or M. Bertrand paraît s'y rallier avec des réserves insuffisantes.

D'après Comte, la période de formation se divise en trois parties égales : la 1re, avant sept ans; la 2e, avant l'âge de puberté; la 3e jusqu'à 20 ou 21 ans. Pendant la première période, l'éducation est toute familiale et laissée à la mère. Dans la deuxième, l'éducation devra être esthétique : la poésie, la musique, le dessin, les exercices gymnastiques, etc. se partageront les heures de l'enfant; n'oublions pas les langues vivantes; mais on exclut les langues anciennes. Comte espère qu'on les apprendra plus tard successivement, à titre de complément (!). Jusque-là nous ne voyons pas qu'il soit question de cultiver la conscience de l'enfant, si ce n'est d'une manière toute expérimentale, positive et extérieure. Comte voudrait même que l'enfant fut polythéiste, comme l'était l'humanité dans son enfance, selon la fameuse loi des trois états. A quatorze ans enfin, s'ouvre la troisième période et l'éducation devient scientifique. On enseigne au jeune homme toutes les sciences et dans l'ordre où Comte les a classées : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, morale. A peu près le même enseignement serait donné aux filles. N'oublions pas, pour les garçons, l'apprentissage et le tour de France, complément de toute éducation positive. Or, d'après M. Bertrand, ce plan est réalisable quant à l'esprit, et tout le dernier livre de son ouvrage est consacré à un essai d'organisation d'enseignement intégral qui s'en inspirerait.

III

Il répond d'abord aux différentes classes de contradicteurs qu'il s'attend à rencontrer : 1° les *misonéistes* ou ennemis de toute nouveauté en pédagogie; 2° les *misologues* ou contempteurs de la raison et de la science; 3° les hommes pratiques. Aux misonéistes il répond que sa théorie marque un retour aux traditions du moyen âge et des anciennes Universités, alors que le trivium et le quadrivium étaient le plan d'enseignement universellement suivi. Mais il oublie d'ajouter que l'enseignement des sept arts libéraux, au moyen âge, ne tarda pas à être couronné par le plus bel enseignement philosophique et théologique que le monde ait jamais vu et qui nous explique les merveilles en tout genre de ces siècles de foi. M. Bertrand lui-même ne remarque-t-il pas qu'il manquait aux théoriciens de l'éducation, pendant la Révolution, et à Condorcet en particulier une classification des sciences; ce qui explique leur insuccès. Or elle ne manquait point à nos scolastiques du XIIIe siècle, bien qu'elle fût susceptible des plus grands développements.

Aux misologues M. Bertrand répond en insistant sur l'égalité devant la science. Mais, parmi les misologues, mystiques et dilettanti, il confond des personnages qu'on est étonné de voir réunis : un Pascal, qui déprimait trop la raison humaine et s'en rapportait à la foi ; un Renan, qui sacrifiait pour ainsi dire toute l'humanité comme un vil troupeau à un petit nombre d'intelligences d'élite; un Brunetière, qui a eu grand tort, aux yeux de M. Bertrand, de parler de la banqueroute de la science. Il critique aussi les néo-chrétiens, qui opposent la croyance à la science, et les nouveaux disciples de Kant, qui se flattent de résoudre toutes les difficultés avec la morale du devoir. Il trouve même l'occasion de faire leur procès aux occultistes et aux hypnotiseurs, qui allient la science à de singulières pratiques. De là des pages fort curieuses et pleines de saveur. Mais, en les lisant sérieusement, on voit bien vite qu'elles ne nous atteignent pas; car nous cultivons également la religion et la science; et si nous blâmons celle-ci, c'est quand elle prétend remplacer celle-là. Nous la blâmons surtout, quand elle veut se borner aux connaissances purement naturelles et créer néanmoins une morale et une socio-

logie. Cette tentative de nos savants positivistes est monstrueuse et ne pourrait amener, si la nation s'y engageait, que des catastrophes. Et malheureusement il paraît bien que c'est un peu l'illusion de M. Bertrand. Aussi, malgré ses intentions généreuses et démocratiques, déplorons-nous la tendance de son ouvrage.

Que répondra-t-il, en effet, en troisième lieu, aux *hommes pratiques* qui lui objecteraient que l'enseignement tel qu'il le conçoit et l'organise manque de science religieuse? Il dira : « Notre enseignement n'est ni matérialiste, ni athée, il est laïque » (p. 203). Au fond, il fait l'éloge du laïcisme et tient pour l'affranchissement des dogmes. Or nous savons aujourd'hui par l'expérience, si nous avions pu l'ignorer jusque-là, comme aussi par l'aveu même de nos adversaires les plus éclairés et les plus sincères, où conduit cette prétendue neutralité. Le laïcisme qui la couvre se change peu à peu, parfois même très vite, en un cléricalisme à rebours, celui de la Loge et des autres sectes.

Avec trop de raison, ensuite, il montre que son projet n'est pas aussi impraticable qu'on le prétend. Il en appelle aux « premières expérimentations », et il donne comme exemples : l'*Association polytechnique*, qui date de 1830 et publie un *Bulletin mensuel;* l'*Association philotechnique*, issue elle aussi d'une révolution (1848) et qui est plus exclusivement professionnelle ; la *Société positiviste;* les *Cours municipaux;* la *Ligue de l'enseignement*, etc. Il y aurait peu à faire, ajoute-t-il, pour organiser tout cela en « concile œcuménique et laïque ». Bref, si nous interprétons bien sa pensée, l'Etat n'aurait qu'à faire siennes, à généraliser et à imposer toutes ces méthodes et entreprises d'enseignement.

Et c'est ce qu'il ferait en adoptant le plan esquissé ensuite à grands traits par M. Bertrand. Toute commune importante (2 ou 3000 en France) serait pourvue d'un institut et d'un collège où serait donné l'enseignement intégral : ces établissements seraient ouverts à tous et il n'y aurait pas d'internat.

On réserverait les études grecques et latines à un petit

nombre d'établissements ou lycées ; elles continueraient à contribuer à la formation du personnel enseignant. Celui-ci serait nommé par l'Etat. Radicale serait la réforme, quoi qu'en dise l'auteur : « D'un trait de plume, tiré sans hésitation, quoique non sans émotion, nous supprimons tous nos Collèges d'enseignement secondaire, toutes nos Ecoles primaires supérieures, la moitié de nos Ecoles normales d'Instituteurs, le tiers de nos Lycées. Cette hétacombe fait frémir : qu'on n'oublie pas que transformer n'est pas détruire et que la mesure, moins radicale qu'on ne croît, est plus nécessaire qu'on ne l'avoue » (p. 239).

Suit une critique des établissements officiels que nous n'avons pas à contester, avec une attaque inexcusable contre l'enseignement congréganiste et en particulier l'enseignement des Jésuites : « Nos Collèges n'ont que le tort de ressembler à la monture de Roland. Leur passé fut honorable, glorieux même ; leur présent, c'est la situation du grain de froment entre deux meules. L'Etat par une savante concurrence qu'il se fait à lui-même tue les uns par une Ecole primaire supérieure, les autres par un nouveau Lycée. Avec peu de ressources, peu de professeurs, ils sont forcés de faire, par un vrai tour de force, tout ce que fait le Lycée; il y a une disproportion navrante entre la pénurie dont ils souffrent et l'ambition des programmes qu'ils subissent. De la huitième à la philosophie le nombre des élèves va s'égrenant le long du chemin : le professeur de philosophie est parfois réduit au tête-à-tête. Cela se voit aussi dans tel Lycée qui fut il y a peu d'années un collège : le principal a été remplacé par un proviseur et un économe, mais ce baptême a été sans vertu et le nombre des « unités », comme disent les principaux et les proviseurs, n'a pas sensiblement varié. Nous mourons d'abondance stérile et de luxe inutile; c'est la misère en habit noir. La lutte, disons-le, entre l'Etat et les Jésuites, par le nombre, par le luxe des établissements, est une lutte où ceux-ci ont toujours le dessus : si Dieu est patient parce qu'il est éternel, ils sont forts, ils sont tenaces parce qu'ils ont le nerf de toute guerre : l'argent. Disons-le en passant : ce qu'une école congréganiste

fabriquera toujours le plus aisément, c'est un bachelier » (pp. 239-240). — Il serait vraiment trop facile de répondre à ces dernières attaques, que nous préférons qualifier de simples boutades. Nous demanderions alors à l'auteur si les congréganistes puisent chaque année deux cents millions dans le Trésor public, sans parler de bien d'autres avantages réservés à leurs émules. Nous lui demanderions encore par qui sont rédigés les programmes de baccalauréat et si, par hasard, les rédacteurs de ces programmes et les membres des jurys d'examen ne seraient que des jésuites en robe courte.

Nous citerons, en l'abrégeant, la description enthousiaste du Temple idéal de l'humanité. Elle est empruntée au peintre Chenavard, mais l'auteur la fait sienne comme traduisant assez bien ses plus hautes espérances : « J'ai sous les yeux, dit-il, une lettre de P. Chenavard, qui fut de nos jours un grand peintre d'idées et un grand architecte d'idéal. Il soumet à un ami (M. Hirsch, architecte de la ville de Lyon) un projet de temple civil et civique qu'il décrit, comme s'il l'eût contemplé en pierre ou en marbre, avec une originale éloquence : « Elever un *Temple* à l'idéal civil « serait à la fois accomplir un devoir moral, un acte de recon- « naissance nationale et une nécessité républicaine. Cela « relèverait virilement les cœurs et contribuerait puissam- « ment à créer un nouvel Art dont nous avons grand besoin « (l'Art sort toujours du Temple) en concentrant et en « magnifiant le sentiment le plus universel qui soit parmi « les hommes, l'admiration pour les morts illustres qui « auraient ainsi, non une religion mais un culte, lequel « serait entretenu, exalté par de nombreuses conférences, « dans des chaires d'un caractère tout nouveau. Ces tem- « ples devraient s'élever dans toutes les villes, dans toutes « les paroisses, partout, comme les Eglises, sans leur « porter nulle atteinte, puisqu'ils seraient tous laïques. « Ce serait le vrai moyen d'opérer la réelle séparation des « Eglises et de l'Etat. Il y a là une noble besogne offerte à « une nouvelle architecture, qui redeviendrait un art « vivant...

« Ah ! n'est-ce pas une honte pour nous, laïques, de « n'avoir rien osé que de tristes tombeaux isolés, de chiches « statues grelottantes dans le vide, pour honorer tant de « génies sublimes qui sont les pères de la civilisation, l'hon- « neur de l'humanité, les modèles des gens de bien et de « bonne volonté, tandis que nous voyons de tous côtés « s'écouler les millions à flots pressés, pour élever de pro- « digieux édifices à Pierre et à Paul, à Sulpice et à Nizier ! « ah ! ingrats, ah ! aveugles que nous sommes !

« Et remarquez que nous sommes seuls à être à ce point « intimidés par je ne sais quel fantôme clérical qui ne serait « qu'une ombre, si l'on marchait résolûment sur lui, d'au- « tant que l'on ne veut que les empêcher de briser nos « statues, de renverser nos chaires, si nous voulons les « loger aussi bien que les leurs. Les Anglais ont depuis « longtemps logé Shakespeare, Milton, Pope, Pitt à West- « minster... Il nous faut de nouveaux saints... » (pp. 455 et suiv.)

Il est clair, après cela, que l'imagination exaltée et plus ou moins égarée du peintre est ici d'accord avec la pensée laïcisée du philosophe pour pousser vers une sorte de culte de l'humanité, renouvelé de celui qui a été proposé par Aug. Comte dans la religion positive. Et c'est bien là, en effet, l'aboutissant inévitable d'un enseignement prétendu intégral, mais dépouillé en réalité de toute doctrine catholique et même de toute pensée vraiment religieuse. Le christianisme a créé la civilisation présente et valu à la France en particulier toutes ses gloires nationales. Mais on l'oublie avec ingratitude et l'on prétend conserver tous les fruits et toutes les fleurs de cette civilisation en coupant les racines qui les nourrissent et l'arbre même vingt fois séculaire qui n'a cessé de les porter. On fait ainsi le jeu de la secte maçonnique et des pires ennemis de la foi.

Ceux-ci se sont transmis de siècle en siècle un héritage de haine. Elle les aveugle au point qu'ils méconnaissent tous les droits naturels et toutes les libertés les plus sacrées : droit de l'Eglise, qui a reçu la divine mission d'enseigner toutes les nations ; droit des pères de famille,

à qui nul ne peut arracher la juridiction sur leurs propres enfants ; droit des associations honnêtes et formées librement ; droit de toute personne qui a la science et désire la la répandre. C'est en vain qu'on nous opposerait ici les prérogatives de l'État ; car elles doivent s'harmoniser avec les autres droits légitimes, parallèles ou même supérieurs. La mission particulière de surveillance et de protection qui lui incombe, ne devrait jamais s'exercer d'une manière tyrannique pour ceux qui en sont l'objet : ils sont appelés à en bénéficier et non pas à en souffrir.

Tout sacrifier à l'Etat, qu'il s'incarne dans un despote ou dans une assemblée non moins despotique, c'est revenir au paganisme. C'est même tenter de descendre plus bas encore, car le paganisme n'était pas dépourvu de l'idée religieuse, encore si puissante, alors même qu'elle était obscurcie. C'est donc à sa perte que court la France, à la la suite de législateurs et de maîtres athées. Voilà pourquoi l'Eglise qui a reçu la mission de la sauver ne cessera de combattre et en particulier d'enseigner, dût-elle descendre dans les catacombes. Ses enfants reprendront, s'il le faut, le chemin du Calvaire ; mais il restera toujours assez de maîtres chrétiens pour transmettre à des générations meilleures et plus heureuses les paroles de la vie éternelle.

LE TRANSFORMISME

ET LES

CONTROVERSES RÉCENTES

SOMMAIRE : La question du transformisme et spécialement du transformisme spiritualiste et chrétien. Le transformisme en effet, n'intéresse pas d'abord la foi, mais plutôt la science et surtout la métaphysique. — Objet de cette étude.

I. Le transformisme, dans son fond, est inconciliable avec les principes de la métaphysique, en particulier le principe de causalité : il implique la négation même des espèces. — Seules les perfections accidentelles admettent des degrès et en nombre indéfini. — Un mot de la transformation *passive;* elle est étrangère au transformisme. — Autre remarque sur la continuité des formes accidentelles. — La science expérimentale ne peut ni établir, ni réfuter péremptoirement le transformisme : les essences ne sont pas de son objet.

II. Services très grands que la science expérimentale rend néanmoins à la métaphysique. — Preuves expérimentales qui sont défavorables au transformisme : pas d'exemple de transformation d'espèce, etc , etc. — Raisons particulières que faisait valoir Agassiz. — Objections des transformistes et réponses.

III. Le transformisme appliqué à la formation du corps de l'homme : il est réfuté par les raisons précédentes. — Caractères spécifiques du corps humain. — Raisons particulières qui s'opposent à ce que le corps humain soit le produit de l'évolution. — Conclusion. Attitude à garder par le philosophe chrétien.

La question du transformisme, qui a été si vivement agitée pendant la seconde moitié de ce siècle, paraît être autant que jamais un sujet de division entre savants et philosophes ; et l'on ne prévoit pas que l'une ou l'autre des

solutions contradictoires qu'elle comporte doive prévaloir définitivement parmi les penseurs du siècle prochain. Ce n'est pas que la vraie solution nous semble douteuse quant au fond ; loin de là. Nous voudrions, au contraire, tout en tenant compte des diverses opinions contemporaines, montrer que la thèse de la stabilité des espèces, prise dans sa généralité, reste au-dessus de toute atteinte.

Pour circonscrire l'objet de cette étude, déclarons tout d'abord qu'il ne s'agira dans ces pages que du transformisme tel qu'il est professé encore ou tenu pour fort probable par nombre de spiritualistes, et nullement du transformisme panthéiste ou athée, dit encore évolutionnisme absolu, qui n'excepte de la loi de transformation ni l'âme, ni Dieu. Le transformisme spiritualiste, disons même chrétien, est aussi ancien que l'autre, qu'il n'a cessé d'accompagner ; et cette coexistence prouve déjà très bien que l'hypothèse transformiste, contenue dans certaines limites, n'est nullement contraire par elle-même aux vérités de la foi. Les controverses ardentes dont le transformisme a été l'objet ne sont donc point, directement du moins, des controverses religieuses, mais plutôt des controverses scientifiques, voire même métaphysiques. C'est-à-dire que le premier adversaire que le transformisme doive combattre, ce n'est pas la foi catholique, mais plutôt la science expérimentale et mieux encore la métaphysique. Peut-être ne l'a-t-on pas assez observé jusqu'ici.

Plusieurs écrivains catholiques, en effet, ont combattu les prétentions des transformistes en se plaçant sur le terrain de la révélation plutôt que sur celui de la science et de la philosophie ; et ce fut, comme on l'a dit, « une faute de tactique. » (1) Mais ces écrivains, qui furent peut-être assez excusables ou imparfaitement compris, ne se rencontrent guère aujourd'hui. Une autre méthode a prévalu, qui consiste à ne résister au transformisme que sur le terrain de l'observation scientifique, en lui abandonnant tout le champ de la probabilité et de la métaphysique. On déclare, par

(1) De Kirwan, *Où en est l'évolutionnisme ?*

exemple, que l'hypothèse de la transformation des espèces est très belle et très probable en elle-même et qu'il serait par conséquent fort juste d'y adhérer, si les faits observés le permettaient (1). Il nous paraît, au contraire, que le premier et le dernier mot sur le fond même du transformisme appartiennent à la métaphysique. Quelque important que soit ici le rôle de la science, il n'est pourtant que secondaire : elle confirme et permet d'étendre admirablement, il est vrai, les conclusions de la métaphysique, mais sans pouvoir néanmoins les établir par elle-même ; elle prépare ou

(1) Voir, par exemple, la *Revue thomiste*, sept. 1899, article de M. de K... : *Où en est l'évolutionnisme ?* « Cette théorie, dit l'auteur, paraît plus conforme à la sagesse divine... Que tous ces types se soient formés en vertu d'une loi générale décrétée à l'origine et voulue par Dieu, cela semble infiniment probable... La possibilité d'une loi d'évolution par une suite de filiations apportant chacune un léger changement organique à la précédente, peut sans doute s'établir rationnellement... » L'auteur n'en combat pas moins le transformisme sur le terrain scientifique. — De même M. de Nadaillac : « L'évolution ne sera vraiment inattaquable, dit-il, que quand on aura démontré comment, par quel processus elle opère. Jusque-là, elle restera une perpétuelle et, j'en conviens volontiers, une séduisante hypothèse. » (*L'homme et le singe*, p. 24). — M. l'abbé Farges ne se prononce pas non plus pour l'impossibilité métaphysique du transformisme. M. l'abbé Guibert est bien plus favorable encore à cette hypothèse. Quant au Père Leroy O. P. il en est l'un des partisans les plus ardents, et il a été plus ou moins encouragé dans cette voie par le P. Monsabré et M. de Lapparent. Même disposition favorable au transformisme chez le P. Zahm (*l'Evolution et le dogme*), qui pense que l'avenir est promis au transformisme. Il regarde la question, semble-t-il, comme en dehors de la métaphysique : « N'est-il pas étrange, lisons-nous dans son ouvrage, qu'il y ait encore parmi nous des gens qui tirent si peu de profit des leçons du passé, et qui persistent dans la frivole entreprise de résoudre par la métaphysique des problèmes dont la solution, d'après leur nature même, ne peut être demandée qu'aux méthodes expérimentales de l'induction ? » (I, p. 23). — Mais le même auteur déclare ailleurs (II, p. 188) que la science expérimentale ne peut rien nous dire sur l'origine de la vie, pas plus que sur l'origine de la matière, et il n'accorde pas aux conclusions de Pasteur touchant la génération spontanée une valeur absolument démonstrative. Ailleurs encore (p. 113), il reconnaît très bien que la métaphysique et la science doivent s'associer : « Une véritable philosophie de l'univers, dit-il, n'est possible que lorsqu'il y a parfaite synthèse entre les inductions de la science d'un côté et les déductions de la métaphysique de l'autre ».

achève l'œuvre de la métaphysique en circonscrivant tous les groupes d'êtres vivants, en mieux déterminant sinon toutes les espèces, du moins un plus grand nombre. Cette étude a pour objet principal de le montrer.

I

Nous affirmons d'abord que le transformisme ou le système de la transformation des espèces, pris dans sa généralité, est absolument inconciliable avec les principes de la métaphysique, en particulier le principe de causalité, et qu'il ne trouve même que là sa réfutation directe et péremptoire. Il est incontestable, en effet, pour peu que l'on observe sérieusement les règnes de la nature, sans recourir d'ailleurs aux moyens d'exploration scientifique, comme la dissection et l'examen au microscope, il est incontestable qu'il y a un assez grand nombre d'espèces de plus en plus parfaites. Assurément le vertébré diffère spécifiquement du mollusque, du ver, de l'éponge et leur est supérieur : le genre de vie, les propriétés, l'organisme, l'instinct, tout en témoigne surabondamment. Et, parmi les vertébrés, il y a certainement des groupes d'essence différente et ascendante, depuis les poissons jusqu'aux mammifères. A moins de nier les essences et par conséquent tout l'objet de la métaphysique et la métaphysique elle-même, il faut bien reconnaître que ces animaux ont des natures ou essences ; et, à moins de ne tenir aucun compte de l'observation commune d'ailleurs la plus sérieuse, il faut bien reconnaître que ces natures sont différentes et graduées de quelque manière. On pourrait faire valoir des considérations analogues pour démontrer qu'il y a un bon nombre d'espèces proprement dites et plus ou moins parfaites les unes que les autres dans le règne végétal. Mais le règne animal mérite de nous occuper davantage.

Or, il est insoutenable, en métaphysique, qu'une espèce inférieure puisse produire comme cause génératrice une

espèce supérieure ; car, la cause génératrice étant vraiment la cause principale, ne peut donner un effet qui la surpasse essentiellement : le moins ne donne pas le plus. On a essayé de dire, pour établir la possibilité métaphysique du transformisme, que les générateurs ne sont que des causes instrumentales. Mais cette opinion ne résiste pas à l'examen et nous ne croyons pas que personne la soutienne aujourd'hui. On dit plutôt que Dieu peut donner à un être inférieur la vertu d'engendrer un être supérieur ; il aurait pu déposer ainsi dans le premier être vivant, une monère si l'on veut, une vertu de production et d'évolution qui aurait donné à la longue et successivement, à travers des milliards de générations, toutes les espèces fossiles éteintes et toutes les espèces actuellement vivantes. Mais cette hypothèse est insoutenable en métaphysique, car Dieu ne peut donner à un être que la vertu qu'exige ou du moins que comporte ou permet son essence. Il ne peut donner à une pierre la vertu de végéter, ni à une plante celle de sentir, ni à une brute celle de raisonner. S'il donnait à cette pierre, à cette plante, à cette brute ces vertus supérieures, il les transformerait substantiellement en réalité : telle propriété, en effet, emporte telle nature. Et si toute chose, dans les règnes de la nature, avait ainsi la vertu immédiate ou médiate de végéter, de sentir et de raisonner, tous les êtres de ce monde seraient de même nature et de même espèce, au fond : ils ne différeraient qu'accidentellement par le développement plus ou moins marqué auquel ils seraient parvenus présentement.

Et c'était bien ce que soutenait Leibniz dans sa *Monadologie*. Toutes ses monades ont, au fond, même nature ; toutes vivent ; et la dernière, celle dont l'appétition et la perception sont le plus obscures, peut devenir âme humaine par l'effet d'un simple développement accidentel ; pas de transformations substantielles, mais de simples modifications ; pas de générations proprement dites, mais des *préformations*. Voilà donc où aboutit logiquement la thèse du transformisme : à la négation des espèces et, par conséquent, des différences essentielles entre les êtres de la nature.

Disons donc plutôt que les espèces ou essences sont immuables et qu'elles ne peuvent se transformer. Que l'on ne parle pas non plus de « degrés d'essence », grâce auxquels une espèce inférieure deviendrait graduellement l'égale des supérieures. Admettre des degrés dans l'essence c'est encore la nier : elle est indivisible, elle est telle ou elle n'est pas.

Sans doute, les perfections accessoires et autres formes accidentelles admettent une infinité de degrés. Que de manières différentes, par exemple, d'être homme et de l'être toujours plus parfaitement! Ces perfections peuvent se transmettre d'une façon purement virtuelle à travers une foule de générations. Telle race qui aura végété longtemps sur un sol ingrat ou parmi d'autres circonstances défavorables, pourra se développer ensuite merveilleusement. Et c'est ainsi que l'espèce humaine, alors même que nous la considérons dans ses races ou variétés les plus dégradées, conserve une puissance étonnante de rétablissement et de progrès. Mais il n'y a là que des virtualités et des développements qui ne sauraient dépasser la nature même. Admettre que celle-ci a changé de cette manière et s'est transformée en une autre, c'est la nier.

Pour mieux dégager encore la doctrine de l'immutabilité des espèces de tout ce qui lui est étranger, il est bon de remarquer deux choses. Et d'abord cette réfutation métaphysique du transformisme n'exclut point ce que l'on a appelé la *transformation passive*. Il est clair, en effet, que Dieu peut se servir d'une espèce inférieure pour produire (nous ne disons pas *créer*, car le terme serait moins exact) une espèce supérieure; il s'en servirait alors comme d'une cause matérielle, non pas en ajoutant à cette espèce inférieure de simples qualités supérieures — hypothèse que nous avons écartée plus haut — mais en la transformant substantiellement par sa vertu divine. Nous voyons, dans la nature, que les sucs de la terre sont transformés en feuilles, en tiges verdoyantes, en blé, qui devient du pain, et que celui-ci est changé en la chair même de l'homme. Comment cela? C'est sous l'action très efficace de la nature

vivante, végétal ou être humain, que cette transformation s'opère : la transformation est donc active du côté de l'être qui vit en s'assimilant ainsi la matière; et elle est passive du côté de celle-ci. Or, ce que la nature vivante fait chaque jour, à plus forte raison Dieu le peut-il et lui-même seul a pu le faire à l'origine. Il a tiré la première plante de la matière inorganique : pourquoi n'aurait-il pas produit de la même manière les espèces supérieures au moyen des espèces inférieures? Il peut faire des enfants d'Abraham, nous dit l'Ecriture, avec des pierres du chemin. Il peut donc faire le corps de l'homme avec le corps de l'animal. Rien ne s'y oppose métaphysiquement. Seulement la science pourra peut-être nous dire si cette origine des choses, qui seraient sorties ainsi les unes des autres sous l'action spéciale de Dieu, est la plus naturelle, celle qui mérite le mieux d'être supposée. Et en ce qui concerne l'origine du corps de l'homme, la foi aussi pourra nous fournir quelque lumière.

Mais de toutes ces transformations dont Dieu seul serait l'auteur principal et immédiat, on ne saurait rien conclure de favorable au transformisme; car il suppose que les espèces inférieures ont la vertu de *se transformer elles-mêmes* en espèces supérieures, immédiatement ou à travers une longue série de générations. Or, les principes de la métaphysique excluent précisément cette transformation *active* de la matière, si on veut l'appeler ainsi par opposition à l'autre, qui ne serait que *passive*.

Nous remarquerons, en second lieu, qu'en établissant la thèse de l'immutabilité des espèces et par conséquent de la discontinuité des essences, nous ne prétendons point que la même discontinuité existe entre les formes accidentelles. La continuité des formes accidentelles ne paraît nullement impossible : c'est-à-dire que des choses d'espèces différentes peuvent se ressembler beaucoup, à les considérer superficiellement, au lieu que des choses de même espèce peuvent offrir certains contrastes frappants. Il ne faut donc pas juger de la nature des choses par leurs formes transitoires ou exceptionnelles, mais par leurs formes définitives et nor-

males. C'est ainsi qu'on juge de l'espèce d'un animal par la forme de l'animal adulte, sans s'arrêter aux formes embryonnaires, sans tenir compte non plus des monstruosités ou autres cas exceptionnels. Un type se dégage de l'ensemble des formes de l'espèce; et c'est ce type seulement qui est nettement distinct des autres. Car, entre deux espèces voisines, il peut y avoir une infinité de formes accidentelles intermédiaires, si bien que chacune de ces espèces, à ne la considérer ainsi que dans tels ou tels de ses accidents, se reliera à l'autre par des degrés insensibles.

En fait, certains naturalistes avaient prétendu que, dans la vie embryonnaire et fœtale, tous les animaux supérieurs passaient exactement par les types inférieurs, disons plutôt par certaines formes accidentelles des espèces inférieures. Cette prétention a été réfutée; mais, fût-elle justifiée, elle ne saurait nous émouvoir.

On sait aussi que les transformistes s'attachent à montrer que les formes de toutes les espèces actuellement vivantes ou fossiles se succèdent graduellement et même d'une façon continue depuis les plus inférieures jusqu'aux plus parfaites. Mais leur entreprise est à peine ébauchée et il ne paraît point qu'elle doive jamais réussir. On trouve, il est vrai, des groupes assez compacts et plus ou moins bien reliés entre eux par certains intermédiaires; mais on constate en maints endroits d'immenses lacunes, des vides béants qu'il paraît impossible de combler. C'est ce qui fait comparer par M. Spencer les espèces animales, telles que les présentent nos classifications, aux constellations du ciel, entre lesquelles s'ouvrent des abîmes insondables. Supposons néanmoins que les espérances des transformistes se réalisent un jour : ils auront démontré la continuité des formes accidentelles des espèces animales (forme extérieure, forme de chaque organe en particulier, etc) depuis la monère jusqu'au singe et à l'homme, mais ils n'auront point établi leur thèse; car la continuité des formes accidentelles ne prouve point celle des espèces ou des essences.

Si ces raisonnements paraissent justes, on conviendra maintenant de ce qui était affirmé plus haut, savoir, que la

science expérimentale ne peut ni établir ni réfuter péremptoirement le transformisme.

Elle ne peut l'établir. Car, alors même qu'elle parviendrait à constater par l'examen des fossiles que toutes les espèces se sont succédé insensiblement depuis les plus simples jusqu'aux plus parfaites, elle ne pourrait en conclure que la cause efficiente principale de ce progrès était contenue dans les espèces inférieures; elle ne pourrait démontrer que l'Auteur de la nature n'est pas intervenu directement à tous les points décisifs de cette évolution. L'homme actuel, serait-il le témoin de cette transformation de la vie, qu'il ne pourrait pas davantage se prononcer sur la véritable cause génératrice. Celle-ci est nécessairement cachée, invisible. Imaginons un instant la formation du corps d'Adam et son animation par l'âme intelligente, nous ne percevons que le côté expérimental de cette création merveilleuse, dont la cause principale est complètement invisible. Eh bien, de même, la transformation visible de la matière en toutes les espèces vivantes, aussi graduée et aussi lente qu'on la suppose, ne nous laisserait point voir la cause véritable de ce progrès et ne démontrerait point, par conséquent, l'hypothèse transformiste.

Mais nous ajoutons aussitôt que la science expérimentale ne peut pas non plus la réfuter. Car on peut toujours supposer qu'à des époques antérieures ou dans des circonstances autres que celles qui sont accessibles à nos observations, la matière a pu s'organiser en être vivant et donner successivement toutes les espèces. Le transformisme reste donc une hypothèse qu'on ne peut réfuter expérimentalement d'une manière absolue. Il en est d'elle comme de l'hypothèse de l'unité de la matière. Nous ne sommes point parvenus encore à dériver les corps simples d'un même élément primitif, l'hydrogène par exemple ou mieux encore l'éther; et cependant les sciences physiques et chimiques disposent de moyens beaucoup plus puissants que les sciences biologiques. Nous pouvons, en effet, dans nos laboratoires, décomposer et recomposer les corps de mille manières, les soumettre à une chaleur intense, à des pressions énormes,

à des froids plus rigoureux que ceux des espaces célestes ; nous liquéfions tous les gaz et nous vaporisons les solides ; nous composons des corps que la nature n'offre pas et nous créons, pour ainsi dire, des espèces. Vains efforts ! nous n'arrivons pas à tirer les corps simples d'un même corps primitif. Cependant, l'hypothèse de l'unité de la matière n'est point pour cela réfutée. Ainsi en est-il du transformisme : impossible de l'expérimenter et impossible de le réfuter.

C'est que les questions de composition substantielle, de nature, d'essence, d'espèce, échappent à la science expérimentale ; elle s'arrête forcément aux causes secondes, sensibles et plus ou moins prochaines : les autres sont l'objet de la philosophie et en particulier de la métaphysique. Et ceci nous explique, pour une bonne part du moins, le désaccord des savants touchant le transformisme (1). En somme, cette question n'est pas de leur domaine direct et ils ne peuvent la trancher qu'en s'érigeant en métaphysiciens. Certes, c'est bien leur droit, car la philosophie est ouverte à tous, et plût à Dieu que chacun s'appliquât à philosopher, dans le meilleur sens de ce mot ! Mais, alors, que les savants n'invoquent plus leur compétence spéciale dans les sciences de la nature ; car elle ne peut suppléer d'aucune manière l'esprit philosophique. Au reste les savants hostiles au transformisme, même mitigé, ne sont pas moins nombreux ni moins célèbres que leurs adversaires ; et les raisons scientifiques sur lesquelles ils s'appuient non seulement neutralisent facilement toutes les raisons contraires, mais encore elles méritent la plus grande attention de la part du métaphysicien.

(1) « Je suis convaincu, dit M. Delage, qu'on est ou qu'on n'est pas transformiste, non pour des raisons tirées de l'histoire naturelle, mais en raison d'opinions philosophiques. » Cité par M. de Nadaillac. (*L'homme et le singe*, II, p. 60.)

II

Car si nous ramenons ainsi la science expérimentale à son vrai rôle en ce qui concerne le fond même de la question du transformisme, ce n'est pas que les contributions qu'elle fournit ici soient peu importantes : on ne saurait trop les apprécier, au contraire. Dépourvue des ressources de la science expérimentale, la métaphysique serait réduite à quelques affirmations générales et ne saurait dissiper plusieurs doutes fort graves. Nous essaierons donc de montrer comment, à l'aide des observations scientifiques, elle rectifie plusieurs de ses hypothèses et parvient à mieux déterminer plusieurs de ses conclusions.

Et d'abord, si la métaphysique peut bien par elle-même et à l'aide seulement d'une observation sérieuse, mais commune, établir qu'il y a un assez grand nombre d'espèces et que les inférieures ne peuvent engendrer les supérieures, elle doutera bien vite lorsqu'il faudra circonscrire ces espèces ou déterminer les conditions de leur genèse. Certains animaux inférieurs ne pourraient-il pas être engendrés par des influences supérieures, celles des astres par exemple, comme le pensaient avec toute l'antiquité les anciens scolastiques ? Remarquons bien qu'ils ne séparaient pas cette influence astrale, purement physique, d'une influence plus haute et spirituelle, qui lui serait associée. Leur supposition n'était donc pas contraire au principe de causalité, et ainsi s'explique ce préjugé de l'antiquité. Il paraît ridicule aujourd'hui, mais il semblait justifié alors par une observation superficielle et la prodigieuse fécondité de la nature.

Ensuite, les principes de la métaphysique empêchent-ils de supposer qu'une espèce supérieure peut produire une espèce inférieure ? Le plus peut donner le moins. Et puis encore, pourquoi des espèces voisines ne pourraient-elles pas s'allier et produire une troisième espèce ? Non pas qu'entre espèces opposées contradictoirement, comme

l'homme et la brute, il y ait place pour une espèce intermédiaire, qui ne serait ni homme ni brute ou à la fois l'un et l'autre. Mais s'il s'agit d'epèces analogues et d'ailleurs égales dans leurs lignes respectives, pourquoi des hybrides indéfiniment féconds ne pourraient-ils en résulter naturellement ? L'antiquité l'a cru, et la métaphysique nous paraît incapable, laissée à elle seule, de réfuter ce préjugé.

Or c'est ici d'abord qu'intervient la science expérimentale pour éclairer la métaphysique, l'assurer dans ses démarches et lui permettre de pousser jusqu'au bout ses conclusions. Armée de tous ses instruments d'observation et appuyée sur les principes induits les plus certains, elle classe les animaux et les plantes, surtout les premiers, d'après des méthodes vraiment naturelles ; elle montre par la comparaison et les différences des organismes qu'il y a un très grand nombre d'espèces, sans qu'il soit toujours possible de distinguer les espèces infimes des simples variétés. Etudiant l'espèce par le dehors et en particulier au moyen de la génération, propriété qui paraît la plus essentielle, elle montre que *le semblable produit toujours son semblable* et que la décadence essentielle des espèces ou leur transformation à rebours est une chimère aussi bien que leur ascension. Il y a des types immuables, entre lesquels les individus peuvent bien osciller, mais dont ils ne peuvent s'écarter beaucoup sans périr eux-mêmes ou sans devenir inféconds. Elle montre que les hybrides, en supposant qu'ils soient donnés entre des espèces réelles et non de simples variétés, sont stériles ou retournent bientôt au type paternel, en sorte que l'hybride ne représente pas, à proprement parler, une espèce nouvelle, mais l'espèce paternelle, revêtue plus ou moins et momentanément des formes accidentelles de l'espèce maternelle. Aucune essence vraiment nouvelle ne peut donc apparaître. La science expérimentale montre surtout, à la suite d'un Pasteur, que la génération spontanée, comme aussi celle qu'on attribuerait à l'influence des astres, etc., est une illusion à laquelle il faut absolument renoncer : *omne vivens ex ovo.* Jamais la métaphysique, laissée à elle seule, n'avait pu porter au transformisme

des coups, sinon plus décisifs, du moins plus sensibles. Voilà certes de magnifiques conclusions acquises par d'immenses travaux : elles sont aujourd'hui la propriété de la philosophie de la nature. Comment la métaphysique n'en serait-elle pas reconnaissante à la science expérimentale ?

Mais celle-ci n'a point borné là ses services. Elle a abordé dans toutes ses parties et dans tous ses détails l'hypothèse du transformisme et a montré que partout il était sans fondement, en sorte que s'il fallait s'en rapporter ici à la seule expérience, c'est encore contre le transformisme qu'il faudrait conclure. Aussi, ceux des savants qui, malgré tout, tiennent pour la transformation des espèces, sont-ils obligés de reconnaître que leur hypothèse favorite n'a pas dépassé les limites de la pure théorie et de la conjecture. Essayons de récapituler ces arguments scientifiques qu'ont fait valoir tour à tour les Cuvier, les Agassiz, les de Quatrefages, les Blanchard, les Virchow, venus de toutes les religions et de toutes les écoles.

1° La science expérimentale ne peut fournir aucun exemple de transformation d'espèce qui soit incontestable. Pas une seule fois on n'a pu constater qu'une espèce véritable était sortie d'une autre, ni dans les temps présents, où l'observation scientifique et l'expérimentation s'étendent à tous les points du globe, pour ainsi dire ; ni dans les temps historiques, qui comprennent une période de 5 ou 6 mille ans, puisque les monuments égyptiens remontent jusque-là ; ni dans les âges antérieurs, qui comprennent des milliers de siècles et où la paléontologie seule a pu pénétrer.

2° Non seulement la paléontologie n'a découvert aucun indice certain de transformation passive d'espèce, mais encore elle a montré que les espèces anciennes, aussi bien que les espèces actuelles, avaient des caractères nettement tranchés, nullement équivoques, comme l'exigeait l'hypothèse transformiste. Le transformisme, en effet, suppose que les ancêtres des espèces actuelles avaient des caractères indéterminés qui se seraient spécifiés, chez leurs descendants, de plusieurs manières opposées entre elles. C'est

ainsi que l'homme et le singe descendraient d'une souche commune, l'anthropopithèque, ou quelque autre ancêtre plus reculé. Mais ces auteurs de l'humanité n'appartiennent qu'au monde de l'imagination et de la chimère.

3° Ainsi que le remarque M. de Kirwan dans l'étude déjà citée, tous les embranchements de la série zoologique, avec types nombreux, sont représentés dans les terrains où se rencontrent les premières traces de la vie animale. Comment donc les rattacher par voie de génération à un très petit nombre de types ancestraux ou même à un seul ? En particulier les premiers poissons apparaissent avec un degré de perfection qui nécessiterait une longue série de types ancestraux. C'est en vain que les transformistes nous répondent que nous n'avons déchiffré que quelques pages de l'immense bibliothèque de la nature. Car on ne peut raisonnablement supposer que toutes les pages qui racontent l'histoire des premières formes de la vie sont enfouies sous les océans ou inaccessibles à nos recherches. Et puis les vestiges si instructifs laissés par les espèces dans les couches du globe forment moins une biblothèque ou un seul et même livre qui ne se répète jamais qu'un nombre incalculable d'exemplaires. Or, il paraît bien que nous avons extrait et déchiffré assez de fragments pour composer un exemplaire à peu près complet dans ses parties les plus essentielles.

4° Si les animaux n'ont cessé de se transformer dès l'origine de la vie, comment se fait-il, que nombre d'espèces primitives soient aujourd'hui exactement les mêmes qu'au commencement : ainsi les trilobites. C'est ici que les immenses travaux de Barrande sont particulièrement démonstratifs. « Sur 350 espèces, dont cet observateur habile et modeste a minutieusement étudié l'histoire, dix seulement ont eu des variations ; et leurs variations ne portent que sur la taille, la grosseur des yeux, le nombre correpondant des lentilles, le nombre d'articulations visibles au pigidium, et le nombre des pointes ornementales. Ces variations sont purement temporaires, et Barrande a constaté, dans la plupart des cas, le retour à la forme typique, ou primitive.

Ces variations ne semblent donc être que des variations transitoires (1).

5° Les espèces animales supérieures qui furent contemporaines des grandes extensions glaciaires, ont subi des variations de climat exceptionnelles et vécu dans les milieux les plus différents : on ne voit pas cependant qu'elles aient subi des changements dans leur organisme, comme l'exigerait l'hypothèse évolutionniste. Plutôt que de se transformer pour s'adapter au milieu, elles ont émigré ou bien elles ont péri.

6° Nous avons déjà vu qu'un argument remarquable est tiré de l'infécondité des hybrides ou du retour de leurs descendants au type paternel. Rien ne montre mieux, en effet, la stabilité de l'espèce. Il est vrai que les transformistes répondent que l'infécondité existe aussi entre certaines races de même espèce. Mais on peut répliquer que cette infécondité particulière, si elle est bien constatée, peut tenir à des causes accidentelles et non à la différence même des natures. Quoi qu'il en soit, le retour des hybrides féconds (léporides, par exemple) au type paternel n'en reste pas moins un argument irréfutable.

7° Mais une preuve plus remarquable encore est tirée de l'instinct merveilleux de certains insectes : abeilles, fourmis, cerceris, pompile, ammophile, etc. D'après le transformisme, chaque espèce animale a dû acquérir graduellement sa forme et son instinct actuels. Or les insectes dont il s'agit, plusieurs tout au moins, n'ont jamais pu vivre ni se reproduire qu'autant qu'ils étaient pourvus intégralement des merveilleux instincts qui les distinguent. Il faut qu'ils aient été du premier coup tels qu'ils sont aujourd'hui. Le cerceris, par exemple, a dû dès l'origine chasser la même proie, la paralyser sans la tuer avec le même art, l'enfouir au fond d'une galerie et y déposer son œuf, etc. Cet instinct qui ne souffre pas de diminution ni d'acquisition successive, est d'autant plus inexplicable que chez certaines espèces les parents et leur progéniture ne coexistent

(1) V. de Valroger, *la Genèse des espèces*, p. 215.

jamais : les premiers meurent, quand viennent les frimas, et la nouvelle génération fait son entrée dans la vie au printemps. Avec moins d'appareil que la paléontologie, l'entomologie nous fournit donc une réfutation non moins décisive de l'hypothèse transformiste (1).

8° On peut demander encore d'autres arguments remarquables aux sciences de la nature et en particulier à la biologie. Car elle nous apprend que la transformation d'une espèce en l'autre ne suppose pas seulement un changement graduel dans la forme extérieure, mais encore l'adaptation nouvelle et, pour ainsi dire, la refonte de l'organisme tout entier. Les anciens et les scolastiques avaient paru supposer que les espèces inférieures étaient contenues, pour ainsi dire, dans les espèces supérieures, comme un nombre inférieur dans un nombre plus grand, en sorte qu'il suffirait, pour ainsi dire, d'une addition pour former une espèce nouvelle. Mais il n'en est rien, et la science expérimentale a détruit cette illusion. Chaque espèce, au contraire, ou tout au moins chaque groupe d'espèces a son architecture et son style, où chaque membre, chaque organe, chaque détail concourt à un même but, se place dans un même plan et se trouve comme marqué d'un sceau particulier. Ainsi en est-il, par exemple, d'une église gothique et d'une église romane. Ce n'est point par de simples additions qu'on transformerait celle-ci en celle-là ; encore moins en ferait-on de cette manière un palais, un hôtel, une gare, une maison d'exploitation. Elle ne peut guère fournir à la construction des édifices d'un autre style que ses matériaux premiers : pour la transformer, il faut d'abord la détruire. Ainsi en est-il des espèces proprement dites. En sorte que l'hypothèse métaphysique, d'ailleurs fort soutenable *a priori*, que le Créateur aurait pu se servir des espèces inférieures comme de matière immédiate pour former les espèces supérieures, doit être écartée.

De même, par conséquent, il faut abandonner ou du moins limiter beaucoup la vieille hypothèse d'après laquelle

(1) Cf. Fabre, *Souvenirs entomologiques*.

le règne animal serait préparé par le règne végétal, hypothèse qui déterminait saint Thomas à penser que l'embryon humain est animé par une âme végétative avant de l'être par une âme sensible. L'ancienne philosophie supposait, en effet, que les deux règnes vivants se développaient, pour ainsi dire, sur une même ligne ou une même échelle numérique, si bien que les espèces infimes du règne animal devaient confiner aux espèces les plus parfaites du règne végétal. Or, il n'en est rien ; mais les animaux des derniers degrés confinent aux plantes les plus simples et les moins parfaites : il est même très difficile, dans ces profondeurs où se cache la vie rudimentaire, de tracer la ligne de partage des deux règnes. C'est d'un centre idéal commun, pour ainsi dire, que divergent les animaux et les plantes. Et, dans le règne animal lui-même, plusieurs autres centres paraissent donnés, plus ou moins importants, d'où rayonnent des groupes secondaires : ainsi sont marqués les genres et les espèces philosophiques qui se succèdent depuis les plus vastes jusqu'aux plus circonscrits, à la manière des ramifications d'un arbre colossal. Quoi qu'il en soit, nous voila bien loin du transformisme, auquel la science décidément fait beaucoup moins de concessions que n'était disposée à en faire la métaphysique.

9° La considération suivante vise surtout le darwinisme. Darwin explique la transformation des espèces par la sélection naturelle et la concurrence vitale. Mais il ne paraît pas que ces deux causes de changement et de progrès soient aussi puissantes que la sélection artificielle. Celle-ci, en effet, produit tous les jours, sous nos yeux, dans les deux règnes vivants, des résultats que la nature laissée à elle seule ne nous avait jamais offerts. Que de races surprenantes d'animaux domestiques ! Quelle variété inouïe et ravissante de fleurs et de fruits ! Cependant la sélection artificielle, qui s'exerce avec tant de discernement et déjà depuis de nombreuses générations, n'a rien pu sur les espèces elles-mêmes ; et ses plus belles productions ne tardent pas à disparaître, si elle ne les soutient par une culture incessante. Il est vrai que les transformistes allèguent ici les

temps illimités pendant lesquels la sélection naturelle et la concurrence vitale ont pu s'exercer. Mais le temps est-il en pareille matière un facteur si puissant, et ce qu'il fait ne peut-il pas le défaire? S'il peut améliorer les espèces et même les transformer en mieux, pourquoi ne pourrait-il pas les changer en espèces moindres? Car les espèces moindres ne sont pas toujours les plus mal douées dans la lutte pour l'existence. Or on ne voit jamais de véritable régression dans la nature : l'espèce meurt souvent, mais ne recule jamais, alors même que ce recul la sauverait. Pourquoi donc aussi ne mourrait-elle pas plutôt que d'avancer en changeant pour cela de nature?

10° Enfin un dernier argument, qui n'est pas le moins décisif et qui se fortifie tous les jours, est tiré du désaccord même des évolutionnistes, qui, tout en affirmant de concert la transformation des espèces, ne l'expliquent point par les mêmes causes, si bien que leurs théories se ruinent les unes les autres. « En somme, dit de M. de Kirwan, personne n'est d'accord sur la manière dont s'opère ou s'est opérée l'évolution transformiste des organes vivants... L'extrême variété des explications données les annule les unes par les autres. »

Nous pouvons ajouter encore les principaux arguments qu'un naturaliste célèbre, Agassiz, opposait au darwinisme, dont il fut constamment un adversaire très résolu. Sans être toujours distincts des précédents, ces arguments les expliquent et les fortifient. D'après Agassiz, le darwinisme est une doctrine préconçue « contraire aux vraies méthodes dont l'histoire naturelle doit s'inspirer »; elle est « pernicieuse et fatale aux progrès de cette science... Ce que Darwin a présenté comme la théorie de l'origine des espèces n'est pas le résultat graduellement conquis de recherches pénibles, s'appliquant à la solution de quelques points de détail, pour s'élever ensuite à une synthèse générale et compréhensive; non : c'est une doctrine qui, de la conception descend aux faits, et cherche des faits pour soutenir une idée... Le darwinisme exclut presque toute la masse des connaissances acquises, pour s'assimiler et

faire ressortir exclusivement ce qui peut servir à sa doctrine (1).

Après avoir étudié et classé une multitude d'espèces, Agassiz pouvait dire, lui aussi, avec l'autorité exceptionnelle de sa longue expérience : « Depuis l'introduction première, en ce monde, des animaux et des plantes, il n'apparaît pas le plus petit indice qu'une espèce se soit transformée en une autre ». Il constatait, avec les autres géologues et paléontologistes, que des flores et des faunes entières apparaissent immédiatement au-dessus des terrains azoïques; ce qui exclut l'origine des espèces par voie de transformation graduelle. Il constatait, aussi bien que personne a jamais pu le faire, que les êtres organisés oscillent pour ainsi dire autour de certains types, mais que leur flexibilité, si étonnante soit-elle, ne dépasse jamais les limites de l'espèce. « L'école de Darwin, disait-il, va au-delà des faits, lorsqu'elle affirme que les différences individuelles constituent des transitions d'une espèce à l'autre... J'ai pris la peine de comparer entre eux des milliers d'individus de la même espèce; j'ai poussé, dans un cas, la minutie jusqu'à placer les uns à côté des autres 27.000 exemplaires d'une même coquille, dont les espèces congénères sont fort voisines les unes des autres. Je puis affirmer que, sur ces 27.000 exemplaires, je n'en ai pas rencontré deux qui fussent parfaitement identiques; mais sur ce grand nombre, je n'en ai pas non plus trouvé un seul qui déviât du type de l'espèce au point d'en laisser douteuses les limites. » (2)

Si le darwinisme était vrai, ajoutait-il, il y aurait « parallalélisme constant entre l'ordre de succession dans la série géologique et la gradation dans la série zoologique; les types d'une classe inférieure devraient avoir été partout les plus anciens dans l'histoire de la terre; ceux qui ont apparu à une époque postérieure devraient offrir partout une organisation plus élevée; il y aurait eu partout,

(1) *De l'espèce.* Cité par de VALROGER, pp. 228-9.
(2) *Ibid.*, pp. 235-6.

d'époque en époque, une différenciation croissante; nulle part, on n'aurait vu surgir des types nouveaux, entièrement étrangers à ceux qui avaient précédé, et souvent supérieurs à ceux qui ont suivi. Or la succession chronologique ne correspond point avec les affinités de la structure; les caractères successifs des types ne sont aucunement l'expression de modifications progressives, régulières et constantes. » Sans doute, la paléontologie a découvert de nombreuses formes intermédiaires, et les différences entre les espèces ont paru ainsi bien souvent s'atténuer; l'enchaînement des espèces animales est devenu plus étroit. « C'est alors qu'on a cru voir, dans la succession des faunes passées, une liaison *génésique* avec la faune contemporaine. Tous les êtres vivants ont été reconnus comme rentrant, à quelque époque qu'ils appartinssent, dans un même système, lequel embrasse la vie dans toutes ses formes et dans tous les temps. Mais, à y regarder de près, on n'a pas signalé, parmi les espèces différentes frappées d'extinction, des transitions de l'une à l'autre. Tout au contraire, on a reconnu des caractères tranchés, reconnaissables même dans les fragments incomplets que l'on possède » (1).

En particulier contre ceux qui admettent que l'action du milieu et des autres causes physiques peut donner naissance à des espèces nouvelles, Agassiz faisait remarquer qu'on trouve partout les types d'animaux et de plantes les plus divers dans des circonstances identiques et qu'on rencontre aussi partout des types identiques dans les conditions les plus variées. Il est étonnant à quel point les animaux sont indépendants des forces physiques parmi lesquelles leur vie se développe. « Rien ne m'a jamais autant surpris que de voir, sous le microscope, l'identité parfaite des détails les plus délicats de la structure, chez des animaux ou des plantes provenant des parties du monde les plus éloignées » (2). Agassiz avait exploré lui-même le bassin immense et si riche de l'Amazone, et ses conclusions

(1) *De l'espèce*. Cité par de VALROGER, pp. 237-8.
(2) *Ibid.*, p. 268

tirent de ses observations prolongées et pénétrantes une force particulière. Comment expliquer, par exemple, par la seule influence du milieu, pourquoi un grand nombre d'espèces de poissons qui vivent dans les affluents supérieurs ou dans le haut du fleuve, ne se rencontrent plus dans le cours inférieur, quand la descente paraît à la fois si naturelle et si facile? (1).

Voici maintenant bien d'autres questions, que soulève le darwinisme, mais qui l'écrasent. Comment expliquer par le milieu physique : la durée de la vie, si variée pour des espèces qui d'ailleurs vivent côte à côte; l'accroissement, qui est si lent chez les unes, si rapide chez les autres et qui est indéfini chez plusieurs; la stature, si différente entre des espèces voisines (tigre et chat), si variable souvent dans la même espèce (chien), si constante chez d'autres (éléphant, bœuf, cheval; l'homme)? Comment expliquer les instincts si merveilleux et si variés, les mues et les métamorphoses, les générations alternantes, la fécondité elle-même, qui confond l'imagination? Comment expliquer le parasitisme de beaucoup d'espèces, les unes parasites du dehors et les autres parasites du dedans? Comment expliquer l'association de certaines espèces, dont les unes ne peuvent vivre sans les autres et souvent à leur détriment? « Il y a des êtres dont la vie n'est possible qu'avec le secours, ou au moins l'appui d'espèces ayant en partage la force ou l'habileté, remarquait déjà en 1870, un naturaliste éminent qui vient de mourir (Blanchard). Souvent le faible accompagne le fort, soit pour être transporté, soit pour profiter du fretin que ce dernier abandonne. M. Van Beneden, l'éminent professeur de l'université de Louvain, appelle ces animaux qui s'attachent à la fortune d'autrui, des *commensaux*... De tout petits poissons restent à demeure dans la bouche d'une grosse espèce de silure des côtes du Brésil, habile à pêcher à l'aide de ses barbillons, et là ils saisissent au passage ce qui leur convient. — Un poisson de la Méditerranée, d'une forme effilée, assez

(1) De VALROGER, p. 282.

mal partagé pour faire la chasse, s'introduit dans l'estomac des holothuries, où il puise à son aise... Beaucoup d'animaux dont les moyens de locomotion sont très imparfaits, s'accrochent à des poissons et recueillent leur subsistance en voyageant... Les coronules s'attachent sur la peau des baleines et sont promenées de la sorte dans les eaux, où les êtres microscopiques propres à les nourrir sont en profusion ». Or, tous ces faits, tous les rapports de ce genre, qui sont innombrables dans la nature, sont inexplicables de tout point, à ne considérer que le milieu physique et les causes naturelles; ils s'expliquent, au contraire, si l'on songe à la Cause intelligente et suprême, qui a créé les espèces et déterminé d'avance leurs rapports avec la nature et entre elles, en les harmonisant dans un même plan (1).

C'est principalement en regardant vers la même Cause que l'on résout toutes les objections des transformistes. Elles ne constituent par elles-mêmes que de simples probabilités abstraites et sont bien inférieures aux probabilités contraires et de même ordre expérimental ; d'ailleurs elles ne retranchent rien de la certitude philosophique qui leur est opposée.

Les transformistes font valoir, par exemple, la flexibilité des formes organiques, la plasticité de tout être vivant, qui lui permet de s'adapter au milieu, au climat, au genre de vie qui lui est imposé par la nature ou par l'homme. Qu'on observe, par exemple, les variétés du chien, du bœuf, du sanglier. La flexibilité des instincts n'est pas moins remarquable que celle des formes : que l'on compare seulement l'instinct du chien de chasse à celui du chien de garde. Or toutes ces modifications, tantôt brusques, tantôt lentes, se transmettent et s'accroissent par l'hérédité.

— Mais il est facile de répondre que cette flexibilité admirable qui distingue si radicalement les êtres vivants des êtres inorganiques, même lorsqu'elle s'accuse beaucoup, ce qui paraît assez rare, n'atteint point l'essence même ou l'espèce : elle est toute dans les qualités accidentelles, formes extérieures, adaptation particulière de l'organisme, détermination et application de l'instinct.

(1) Cf. de Valroger, pp. 310 et suiv.

Les transformistes insistent beaucoup aussi sur les signes de parenté qu'offriraient les espèces vivantes. Ces signes consistent d'abord dans les anologies constantes, les unes extérieures et les autres profondes, qui relient ensemble les espèces d'un même groupe et même tous les embranchements du règne animal. Citons l'analogie si connue de la nageoire du poisson avec l'aile de l'oiseau, l'aile de l'insecte et les membres antérieurs des quadrupèdes. Il n'est pas d'organe, pour ainsi dire, qui n'ait son correspondant et son analogue dans toutes les espèces. C'est en vertu de la même loi que telles espèces supérieures offrent certains organes rudimentaires, qui ne trouvent leur développement, avec leur utilité, que chez les espèces inférieures : ainsi l'appendice caudal, les muscles qui font mouvoir l'oreille. Toutes ces analogies n'autorisent-elles pas à chercher leur cause dans un ancêtre commun ? En tout cas, cette descendance commune n'explique-t-elle pas mieux l'unité des règnes vivants qu'un plan idéal, qui peut bien avoir la vertu d'une cause finale ou exemplaire, mais non celle d'une cause efficiente?

— Mais on peut répondre que l'unité qui va jusqu'à la transformation des espèces engendrerait la confusion au lieu de l'ordre; car elle oblige, comme nous l'avons vu, à nier les natures ou du moins à supposer que tous les êtres vivants ont même essence. La véritable unité, la seule que comportent les règnes de la nature, c'est celle du plan général, à la fois conçu et réalisé, enfermant tous les genres et toutes les espèces comme des éléments irréductibles et merveilleusement associés, autour desquels se développent des variétés toujours renaissantes et infinies pour ainsi dire. Cette unité c'est encore l'action réciproque des espèces les unes sur les autres, la subordination générale des inférieures aux supérieures et finalement à l'homme, qui devient de mieux en mieux le roi de la création. Certes cette unité d'action, de rapports et de fin est bien supérieure à l'unité aveugle toute tirée de la cause génératrice, dont les pro-

duits se diversifient au hasard, sans aucune fin déterminée. Il est vrai que les transformistes spiritualistes admettent eux aussi l'unité de dessein, celle qui est imposée à la nature par la Providence. Mais l'hypothèse transformiste, ainsi corrigée essentiellement, se heurte toujours aux mêmes impossibilités absolues que nous avons signalées ; elle prédispose l'esprit à nier les essences et, avec elles, l'objet de la métaphysique et le fond même de la nature, à substituer ainsi au monde réel un monde vide et phénoménal, celui du positivisme ou de l'idéalisme, deux systèmes également faux et apparentés au monisme. Sans chercher aucunement à effrayer nos contradicteurs par de pareilles conséquences, est-il juste de faire si bon accueil à l'hypothèse transformiste, alors surtout qu'elle est si mal étayée au point de vue expérimental ?

Nous n'insisterons guère sur d'autres raisons favorables au transformisme et tirées soit des métamorphoses de certaines espèces, soit du développement des embryons et des individus qui représenterait en raccourci l'évolution générale de la nature, etc. Toutes ces considérations ne constituent que des probabilités abstraites, facilement détruites par des probabilités contraires et qui seraient d'ailleurs sans prise sur une certitude plus haute. Remarquons seulement qu'il est illogique de chercher un argument dans les métamorphoses et dans l'évolution des embryons. Car c'est le même individu qui subsiste dans ces deux cas et met successivement en acte toute la virtualité de vie qu'il tient de sa nature. L'insecte qui se métamorphose ne meurt qu'en apparence, au lieu que les individus qui forment les anneaux de l'évolution des espèces, parcourent, dans l'hypothèse transformiste, tout le cycle de leur existence sans développer, si ce n'est d'une manière infinitésimale, la virtualité de vie qu'ils contiennent. Or c'est ce qui est inadmissible ; car il faudrait dire alors qu'on ne peut juger des véritables propriétés d'un être et de sa nature par la vie qu'il développe pendant tout le cycle de son existence normale. Il est vrai qu'on peut nous opposer les générations alternantes. Mais d'abord elles n'ont lieu que chez

des espèces inférieures ; et puis le cycle ne tarde pas à se fermer après quelques générations. Au reste, nous avouons de nouveau que nous n'attendons point de la science expérimentale, si on la sépare de la métaphysique, aucune preuve péremptoire, ni pour ni contre le transformisme.

III

Ce qui suit a trait à la production du corps humain en particulier. Le corps du premier homme peut-il être regardé comme le produit de l'évolution, abstraction faite, bien entendu, de l'âme spirituelle, créée de Dieu et qui, en s'unissant à ce produit élaboré longuement par la nature, l'aurait transformé substantiellement en corps humain ? Plusieurs ont pensé (et nous ne saurions partager leur opinion) que cette hypothèse n'est pas inconciliable avec les textes de l'Ecriture et l'enseignement de l'Eglise. Mais, on peut la repousser absolument, en restant placé au point de vue de la métaphysique et de la science expérimentale. Il suffit d'appliquer les raisons précédentes.

En effet, si les corps vivants ne peuvent être le produit de l'évolution d'espèces inférieures à ces corps, à plus forte raison, le corps humain, qui tient une supériorité exceptionnelle de son alliance avec une âme spirituelle. Et ici l'on ne peut objecter que l'âme spirituelle, par le fait que Dieu l'unirait à ce corps, le tranformerait substantiellement et l'ennoblirait assez pour qu'il fût digne de cette alliance. Car le corps vivant qui aurait été ainsi transformé par l'âme en corps humain, aurait appartenu précédemment à une espèce déterminée ; il aurait eu, par conséquent, tous les caractères essentiels de cette espèce, tous plus ou moins en contradiction avec sa haute destinée. En réalité donc, il eût été plus impossible à l'âme spirituelle d'assouplir ce corps de brute à son nouvel usage que d'organiser une matière qui n'aurait pas reçu précédemment de déterminations contraires. Bref, le récit populaire et mystérieux de

la Bible, selon lequel le corps d'Adam a été fait directement par Dieu même du limon de la terre, paraît encore le plus intelligible, au point de vue scientifique, comme aussi le plus convenable au point de vue moral.

Il suffit à cette démonstration qu'on accorde que l'homme, considéré dans son animalité, diffère essentiellement des animaux qui lui paraissent le plus voisins, comme une espèce proprement dite diffère d'une autre espèce. Or ceci n'est pas contestable. Rappelons brièvement les principales données de la science à ce sujet. L'homme seul est, à proprement parler, bimane et bipède; il est organisé tout entier pour la station verticale; on le voit notamment par le développement des membres postérieurs, la cambrure du pied, le jeu des leviers et des muscles qui servent à la marche, la disposition des os du bassin, le mode de suspension des viscères, etc. (1); ses bras sont articulés pour se mouvoir dans tous les sens; son cerveau, avec circonvolutions nombreuses, est incomparablement plus développé que celui du singe et autres espèces supérieures, etc. Assurément il est bon d'insister sur ces caractères spécifiques, sans négliger la différence générique, disons même de règne à règne, qui est constituée par l'âme spirituelle. Celle-ci fait que l'homme appartient au monde spirituel aussi bien qu'au monde corporel, et qu'on peut le définir : « un esprit animant un corps », mieux encore peut-être que : « un animal raisonnable ». D'ailleurs, tous les caractères organiques qui le distinguent entre les animaux supérieurs : station verticale, ampleur du crâne, perfection du bras, de la main, de l'oreille, du larynx et de tout l'appareil vocal, noblesse et mobilité expressive de la face, lui ont été donnés évidemment en vue de sa supériorité absolue,

(1) Dans une étude récente, le docteur Delore a mis particulièrement en évidence quelques-uns de ces divers caractères, qui sont très significatifs. L'homme est un marcheur, comme le montre surtout la voûte du pied, la manière dont la plante prend possession du sol. Le singe n'est qu'un grimpeur, en réalité; et quand il progresse en se servant exclusivement de ses membres postérieurs, il n'applique pas la plante du pied sur le sol, mais plutôt le côté. (Communication à l'Acad. de Lyon et à la Société de Saint-Luc.)

intellectuelle et morale, qui en fait le roi de la création.

Insistons encore, avant de terminer, sur quelques raisons particulières qui s'opposent à ce que le corps de l'homme soit regardé comme le produit de l'évolution. Elles sont empruntées à Wallace, qui, tout en étant l'ami et le partisan de Darwin, n'a cessé de professer le spiritualisme, disons même une sorte de spiritisme; bien que partisan de l'évolution, peut-être avant Darwin lui-même, il le réfute de la manière suivante en ce qui concerne la formation du corps humain (1). Si ce corps avait été le produit de l'évolution, les organes qui le distinguent se seraient développés graduellement au fur et à mesure des besoins et par le fait de ces besoins mêmes, mais jamais nous ne verrions un organe se développer sans utilité immédiate, avant que l'être vivant auquel il appartient pût en tirer le parti convenable. Or précisément nous voyons que le corps humain a été doué de tous ses organes distinctifs, avec leur développement actuel, dès l'origine et bien avant, par conséquent, que ces organes eussent leur plein et naturel exercice. Ainsi le cerveau était aussi développé chez les hommes primitifs que chez les hommes d'aujourd'hui, alors cependant que, dans l'hypothèse darwinienne, il était sans proportion avec les besoins et l'activité cérébrale nécessaires à l'espèce humaine naissante. De même la perfection de la main, du larynx, de l'oreille, etc. a été bien antérieure aux merveilles esthétiques, que cette perfection rendait possibles et auxquelles elle devait plus tard s'appliquer.

Wallace insiste particulièrement sur l'histoire naturelle du système pileux chez l'homme. Si le darwinisme appliqué à la formation du corps de l'homme, était vrai, les poils n'auraient disparu que lentement, et la partie dorsale, qui a le plus besoin de protection, ne se serait dénudée que la dernière; or il en va tout autrement. Ces considérations et autres semblables, qui peuvent d'abord paraître puériles,

(1) Cf. DE VALROGER, pp. 109 et suiv.

sont très scientifiques ; elles dénotent une grande perspicacité, une connaissance approfondie de la nature et sont irréfutables en somme. On pourrait déduire de ces observations que l'auteur de l'âme spirituelle, avant d'en animer un corps, a dû adapter celui-ci à sa nouvelle destination, en lui faisant subir des transformations physiologiques considérables. Cette conclusion néanmoins ne nous paraît pas suffisante et nous croyons être plus logique en disant que si Dieu avait voulu se servir du corps d'un animal pour former le corps humain, il aurait dû le refondre complètement, c'est-à-dire le détruire d'abord, pour ne s'en servir que comme d'une matière première. Ainsi tous les jours les végétaux et la chair des animaux qui servent à notre nourriture, doivent être détruits avant de passer en notre propre substance. Mais matière première pour matière première, il nous paraît plus logique, comme aussi plus convenable, que Dieu ait formé le corps d'Adam du limon de la terre plutôt que d'un animal préexistant.

Il est temps de conclure. La foi n'est donc pas la première qui soit mise en cause dans la querelle entre les transformistes et leurs adversaires. Le débat est scientifique et surtout métaphysique ; il ne pourra jamais être resolu par la science toute seule. D'autre part, la métaphysique est incapable par elle-même de déterminer avec quelque rigueur le nombre des espèces réelles. Elle ne s'opposerait pas, en ce qui la concerne, à n'en reconnaître qu'un nombre assez restreint. Dès lors l'attitude à garder, en cette matière, par le philosophe catholique, est assez indiquée. Il doit être prêt à accorder tout ce que la science expérimentale réussira à établir sur le nombre et la circonscription des espèces réelles ; mais il ne saurait accorder au transformisme son principe fondamental : cette concession serait une injustice et un danger. Il exposerait par là même la foi catholique à des attaques indirectes qu'il doit prévenir autant qu'il est en lui. Sa place est à l'avant-garde. Sans doute, en bien des circonstances, la foi a sauvé la philosophie et elle ne cesse de la protéger encore ; mais le rôle de la philosophie et en particulier de

la métaphysique est de défendre la foi et de n'engager autant que possible qu'elle-même dans les combats livrés à cette fin. Cette règle est l'une des plus sûres. Nous convenons donc que notre thèse métaphysique peut être niée, la foi restant parfaitement sauve, comme il arrive pour les transformistes catholiques. Mais ce n'est point une raison de regarder cette thèse comme dépourvue d'importance.

A la métaphysique nous joignons la science expérimentale : non pas que celle-ci puisse rien trancher, dans le fond, par elle-même, mais à cause des données et des probabilités favorables qu'elle fournit et auxquelles nous ne devons pas renoncer. Pourquoi céder du terrain à l'adversaire, alors surtout que ses prétentions ne sont point établies scientifiquement ? Quand des naturalistes éminents et nombreux éconduisent l'hypothèse transformiste, pourquoi l'accueillir de confiance et même d'enthousiasme ? On a reproché à des apologistes catholiques d'avoir montré d'abord trop de défiance à son égard et d'avoir changé ainsi en ennemi un système qui ne devait être qu'indifférent. Et il est vrai qu'en rejetant au nom de la foi tout d'abord un transformisme modéré et spiritualiste ils ont commis une « faute de tactique » ; mais c'en est une autre que de l'accueillir au nom de la science et de la métaphysique. Nous attendons toujours des preuves, qui ne soient pas détruites par des données contraires.

En réalité, l'avenir ne lui appartiendra pas, et il paraît bien que son crédit est en baisse, si ce n'est dans certains milieux réfractaires à la religion comme à la métaphysique. Ainsi que le remarque M. de Nadaillac, dans un opuscule récent : « Depuis la publication du célèbre livre de Darwin, la doctrine de l'évolution prise dans la plus large acception du mot n'a fait aucun progrès sérieux ; elle a même plutôt reculé ; on est obligé de reconnaître ses lacunes, et le nombre de ceux qui admettent que la sélection naturelle, la survivance des plus aptes, la lutte pour la vie, l'influence du milieu ont pu former des races, des espèces ou des genres se restreint singulièrement. Romanes lui-même, le disciple favori de Darwin, reconnaît que l'on ne peut

prouver ainsi la transformation des espèces. M. Gaudry remarque que les paléontologistes en suivant les êtres à travers les âges ne voient pas, comme on le supposait, une série de luttes pour la vie où la victoire reste aux mieux doués ; au contraire, ce sont les mieux doués, les plus perfectionnés qui disparaissent. Pourquoi ? Nous l'ignorons. On arrive aujourd'hui, dit M. Delage, à considérer l'hérédité, l'atavisme, la variation, l'adaptation comme les forces directrices de l'évolution, quand ce ne sont que des catégories, des groupements de faits. Le professeur Perrier, évolutionniste ardent, repousse également ce qu'il trouve de brutal dans la lutte pour la vie. Pour lui, l'association, l'assistance mutuelle, la division du travail, la solidarité ont joué un rôle prépondérant dans le perfectionnement des organismes. C'est une hypothèse de plus à ajouter à toutes celles que nous subissons » (1). — Cela nous suffit et, en attendant que les observateurs sérieux de la nature soient tombés d'accord sur la prétendue transformation des espèces et ses causes, la métaphysique n'est point compromise, et la foi moins encore.

(1) *L'homme et le singe*, dans la collection *Science et religion*, p. 21.

BIBLIOGRAPHIE

Philosophie de saint Thomas. *La Nature humaine*, par GARDAIR. professeur libre de philosophie à la Sorbonne, in-12, 416 p., 1896, Paris, Lethielleux.

M. Gardair est bien connu par les cours libres de philosophie de saint Thomas qu'il a professés à la Sorbonne dans ces dernières années et la série d'ouvrages qui en sont le fruit : *Corps et âme ; la Connaissance ; les Passions et la volonté*. Celui que nous étudions maintenant ouvre en réalité la série. Il se recommande comme les précédents par une grande fidélité à la doctrine de l'Ange de l'école, par des citations nombreuses et décisives qui appuient constamment les affirmations de l'auteur, par l'aisance et la clarté du style toujours adapté au sujet, enfin par la belle ordonnance des matières.

L'auteur montre d'abord que l'enseignement de saint Thomas contient vraiment une philosophie rationnelle : « Aucun philosophe, dit-il, n'a revendiqué avec plus de fermeté les droits de la raison naturelle que ce théologien qui tenait à honneur de se faire le disciple d'Aristote et qui s'inspirait aussi des plus hautes vues de Platon. En ce qui concerne la nature humaine, poursuit-il, la philosophie de saint Thomas est un système profond, où l'homme se présente comme un monde en raccourci, comme une synthèse étonnante, en un seul être, de tous les genres d'êtres de la création ». L'ouvrage tout entier n'est que la démonstration de cette vérité.

Après une introduction sur les rapports de la raison et de la foi et l'importance de la doctrine psychologique de saint Thomas, M. Gardair étudie successivement la matière et la forme — les formes substantielles, parmi lesquelles l'âme des bêtes — l'âme

humaine — la durée et l'origine des formes substantielles, en particulier l'immortalité de l'âme — l'union des formes substantielles et de la matière dans les diverses substances et dans l'homme en particulier — les modes d'existence de l'âme dans le corps — l'homme individuel, sa constitution et sa génération — enfin l'âme séparée du corps.

Sur tous ces points l'auteur suit simplement la pensée de saint Thomas. Il pense donc que les vérités d'ordre naturel cessent d'être objet de foi du moment qu'elles deviennent évidentes à la raison : ainsi la spiritualité de l'âme. On sait que d'autres théologiens pensent, au contraire, qu'on peut sur le même sujet faire successivement acte de science et acte de foi. Il définit la vie par la spontanéité. Et il est incontestable, en effet, que l'acte vital est spontané ; mais il est certain aussi qu'il est immanent. C'est-à-dire qu'il ne suffit pas que le vivant ait en lui-même le principe de son mouvement (ce qui appartient de quelque manière à tous les corps, dans la théorie de l'école, puisqu'ils sont doués d'activité) ; mais il faut encore qu'il se meuve lui-même, c'est-à-dire qu'il ait en lui-même le principe et le terme de son mouvement.

Il rappelle que saint Thomas s'est montré favorable à l'hypothèse des *raisons séminales*, imaginée par saint Augustin. Mais cette hypothèse est équivoque ; et il paraît impossible d'accorder à des germes la faculté de produire, comme agents principaux, des êtres vivants, si ces germes ne sont pas eux-mêmes vivants substantiellement *(in actu primo)* et de même espèce que les êtres dont ils sont les principes. On a essayé de justifier cette doctrine dans le *Traité de philosophie scolastique*. Nous ne saurions donc souscrire à ce principe de l'auteur : « Toutes les formes substantielles dépendantes de la matière, âmes de la plante et de l'animal... doivent leur origine à une évolution naturelle de la matière ». Cette thèse nous paraît trop favorable à l'évolutionnisme.

M. Gardair tient aussi pour la succession des âmes végétative et animale dans la génération humaine. Mais il nous semble qu'en supposant que l'âme sensitive anime immédiatement l'embryon, on fait une hypothèse plus conforme aux données de la physiologie moderne et plus conforme aussi, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la doctrine de saint Thomas.

Quoi qu'il en soit, toutes ces questions et autres semblables, familières aux philosophes de profession, et qui intéressent

vivement tout esprit réfléchi, sont traitées remarquablement par M. Gardair. *La Nature humaine* sera lue ou consultée utilement par tous. Nous faisons des vœux pour que les ouvrages suivants paraissent prochainement : *les Vertus naturelles; les Lois; Dieu*. Ils sont annoncés et compléteront la belle série d'études si heureusement entreprise et poursuivie jusqu'à ce jour.

Philosophiæ theoreticæ Institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis quas in Pontificio Collegio de Propaganda fide tradebat Benedictus Lorenzelli, antites urbanus, philosophiæ, S. theologiæ utriusque juris doctor, editio altera, notabiliter aucta et emendata. 2 vol. in-8 Rome, Ratisbonne, Amsterdam et Paris.

Plusieurs ignorent peut-être que Mgr Lorenzelli, le nonce apostolique récemment envoyé en France, n'est pas seulement un administrateur de grand mérite en qui Léon XIII a mis toute sa confiance, mais encore un philosophe éminent. Il a a occupé brillamment la chaire de philosophie au collège pontifical de la Propagande et publié un cours fort remarquable, dont une nouvelle édition a paru naguère.

L'ouvrage a obtenu un bref très élogieux de Léon XIII, qui, en louant la doctrine de l'auteur, sait très bien qu'elle se distingue par la profondeur et une conformité parfaite avec la phisophie de saint Thomas. On en jugera déjà, nous l'espérons, par les quelques points que nous allons signaler.

Dès le début, l'auteur montre que la philosophie, par sa définition même, est une science universelle de quelque manière ; car elle traite au point de vue supérieur qui lui est propre de tout ce qui est accessible à la raison humaine. Les anciens scolastiques ont toujours entendu la philosophie de cette façon large et vraie. On y revient généralement aujourd'hui, après une période malheureuse, pendant laquelle la pensée en se repliant sur elle-même avait oublié son objet et confondu le savoir avec la critique. Mais la philosophie n'est pas seulement une science *rationnelle ;* elle est aussi une science *réelle* et une science *morale*. L'idéal, la réalité, la pratique rentrent donc également dans son domaine. Telle est même la division traditionnelle de la philosophie et l'auteur a bien soin de la maintenir. On y reviendra toujours, après des tentatives inutiles, quand elles ne sont pas dangereuses. Ajoutons, avec l'auteur, que, malgré cette distinction nette de ses principales parties et l'extension pour

ainsi dire infinie de son objet, la philosophie est néanmoins formellement *une*. C'est ce que plusieurs contemporains ont paru oublier en substituant les *sciences philosophiques* à la philosophie elle-même ; comme si cette science, de même que les sciences sociales, médicales, philologiques, etc., était un groupe de connaissances plutôt qu'une même connaissance indivisible et parfaitement déterminée.

Au sujet des rapports de la philosophie avec la théologie, l'auteur rejette une autre erreur bien plus grave et trop répandue encore de nos jours, savoir que la théologie est indifférente quant aux systèmes philosophiques mis à son service. Il est clair en effet, que tout système philosophique, dans la mesure où il est faux ou incomplet, compromet les vérités naturelles qui servent de préambule à la foi, interprète mal ou sans profondeur suffisante les vérités révélées une fois admises, et ne peut résoudre convenablement toutes les objections élevées contre elles. Il n'est donc pas indifférent de se servir, en théologie, de n'importe quel système philosophique, pourvu qu'il soit spiritualiste, du cartésianisme par exemple. Nous sommes certainement d'accord avec l'auteur en continuant ainsi sa pensée (page 12, note).

Au cours de la logique (p. 55, note), se présente incidemment la question de l'origine du langage. Elle est ramenée fort justement à celle de l'origine de la société, dont le langage est le lien par excellence. Or l'homme est essentiellement un être raisonnable et sociable. La société est donc primitive et, avec elle, la parole, qui d'ailleurs a pu subir ensuite toutes les transformations dont l'histoire des langues nous donne quelque idée.

Au sujet de l'induction, l'auteur marque bien le fondement sur lequel elle s'appuie, qui est la notion de l'essence ou de l'universel, saisi dans le fait particulier, avec les principes généraux qui en résultent. Toutefois l'induction est regardée comme une annexe du syllogisme et comme sa préparation *(via ad syllogismum)*. De même l'auteur n'aborde pas la question du *criterium* de vérité de la même manière que le font plusieurs autres scolastiques. La définition qu'il donne de ce *criterium* ne lui permet pas de le chercher dans l'évidence de l'objet, comme le font par exemple Zigliara et Liberatore, non plus que dans aucune faculté de connaissance, comme le fait Sanseverino. Il préfère établir que le *criterium* des vérités démontrables est dans la *résolubilité* ou la résolution de ces vérités en leurs prémisses ou principes. Quant à l'évidence, elle est le terme du *criterium*

plutôt que le *criterium* même. Mais ces divergences entre les scolastiques sont plutôt dans la forme que dans le fond. D'après eux, toute certitude se rattache aux premiers principes, qu'on ne saurait révoquer en doute légitimement ; non pas que leur vérité soit une simple nécessité de notre nature, mais parce qu'elle est l'expression intelligible de la nature même des choses.

En métaphysique, l'auteur traite d'abord des causes, puis de l'être et de l'essence. Relativement à l'être, il soutient avec beaucoup de force, la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures ; de même la distinction réelle de la nature et de la personne. Sur le principe d'individuation, son enseignement ne reproduit pas moins scrupuleusement celui de saint Thomas. A plus forte raison sa doctrine est-elle celle de toute l'école concernant les quatre causes : efficiente, finale, matérielle, formelle. En particulier, les causes finales, bien que nous ne puissions toujours les découvrir en détail dans la nature, sont assez évidentes pour que l'on doive conclure à l'existence d'une intelligence souveraine.

Avec la plupart des scolastiques, il rejette toute espèce d'infini *actu* dans l'ordre de la quantité, du nombre et de l'étendue. Néanmoins il pense que Dieu aurait pu créer de quelque manière *ab æterno*, dans le sens qui paraît être celui de S. Thomas (1ª, q. 46). Il rejette le transformisme, avec l'évolutionnisme, et ne craint pas de le qualifier d'absurde. On voit dès lors la différence de cette attitude et de celle de plusieurs auteurs catholiques qui, tout en rejetant le transformisme comme contraire aux faits établis et aux conclusions incontestables de la science, ne le regardent pas comme impossible en lui-même. La métaphysique est moins accommodante. Plus exigeante, à certains égards, que la foi, qui lui est néanmoins supérieure, elle se réserve la solution des questions fondamentales de l'ordre naturel, sur lesquelles les sciences physiques ne peuvent lui apporter que des informations.

En psychologie, l'auteur n'établit pas avec moins de rigueur l'objectivité des sensations ou plutôt des qualités sensibles que nous percevons par les sens. C'est ainsi qu'il se refuse à regarder le son comme un simple mouvement vibratoire. Plusieurs scolastiques de notre temps paraissent disposés à faire, sur ce point, de larges et injustes concessions. Signalons aussi l'opinion de l'auteur sur le moment de l'animation du corps humain par

l'âme raisonnable : elle n'aurait lieu que lorsque le fœtus aurait été parfaitement organisé sous l'influence des principes végétatif et sensitif qui l'auraient animé d'abord. C'est l'opinion de saint Thomas. Il est permis peut-être de la modifier en s'éclairant des découvertes des sciences naturelles. L'auteur reconnaît très bien que le siège de l'appétit sensible ou des passions est principalement dans le cerveau, bien que le cœur soit associé merveilleusement aux mouvements passionnels. On peut même dire de quelque manière que l'appétit ou la passion réside secondairement dans tout l'organisme, c'est-à-dire dans tous les organes par lesquels il s'exerce ou dont il se sert.

Notons enfin la sévérité avec laquelle l'auteur condamne l'hypnotisme en général. Sans doute, comme il le remarque très bien, certains phénomènes hypnotiques paraissent naturels en eux-mêmes (*per se viderentur naturales*) et peuvent être utiles à la santé ; mais, parce qu'il s'y ajoute certaines conditions d'ordre moral et que certains effets ne sont point explicables par les lois physiques et psychologiques, on ne peut regarder l'hypnotisme lui-même comme naturel.

Bref, dans ces deux volumes compacts, qui comprennent toute la philosophie, moins la morale, on pourra étudier la plupart des graves questions agitées par les savants et les penseurs de notre temps. Mgr Lorenzelli n'est pas moins préoccupé des erreurs contemporaines, qu'il s'applique à réfuter, que des doctrines traditionnelles qu'il expose avec exactitude et profondeur, en citant fréquemment et en interprétant les meilleurs auteurs, en particulier Aristote et S. Thomas. Son savant manuel est, à notre connaissance, l'un des plus substantiels que l'on puisse mettre entre les mains d'étudiants d'élite. Il sera lu aussi et médité avec grand profit par les professeurs.

Le Rêve, par le Dr Surbled, in-12, 142 p. 1898, 2e éd. Bibliothèque des sciences psychiques.

On lit avec intérêt cet opuscule consacré à un sujet toujours actuel, bien qu'il ait été mille fois traité aussi bien par les physiologistes que par les philosophes. Déjà étudiée avec profondeur par Aristote, éclairée aujourd'hui par des observations nouvelles et méthodiques, la question du rêve n'en reste pas moins mystérieuse. On a dit que le rêve est un « débris de sensation », un reste des impressions reçues à l'état de veille ; mais

c'est plus encore et l'on peut dire, à certains égards, comme le docteur Tissié, que c'est « la pensée de l'homme endormi ». Car le rêve s'accompagne plus d'une fois d'intelligence et de conscience : nous ne disons pas de libre arbitre. On ne saurait donc assigner au rêve un degré bien précis, comme semblerait le promettre ce passage : « Assurément le rêve n'est pas une pensée, du moins une pensée consciente, volontaire, raisonnable ; mais ce n'est pas non plus un résidu » (p. 4). La suite d'ailleurs corrige ce passage, s'il en est besoin : « La conscience n'est pas entière dans le rêve, mais l'inconscience n'y préside pas non plus, comme plusieurs l'ont prétendu. C'est un état psycho-sensible que caractérise une demi-conscience, et où se trouvent étrangement mêlées les idées et les images, sans que la raison en fasse le partage, sans que l'esprit y projette sa pleine lumière. »

Nous ne croyons pas non plus, malgré quelques expressions, que l'auteur assimile l'*assoupissement* au *rêve* ou l'y fasse rentrer : l'assoupi a l'esprit engourdi avec les sens ; le rêveur, au contraire, peut avoir l'esprit très alerte. Chez le premier, les sens internes sont liés ou commencent à l'être ; chez le second, ils sont plus ou moins dégagés. La même différence existe ou à peu près entre la somnolence et le rêve. Au reste, il n'est pas contestable qu'on passe facilement de la somnolence ou de l'assoupissement au sommeil, et du sommeil au rêve, quelquefois en fort peu de temps. Remarquons encore que l'assoupissement est graduel, tandis que le reveil est à peu près instantané.

Sans insister maintenant sur de menues divergences, le rêve a été l'objet d'opinions extrêmes et aujourd'hui insoutenables. On a dit, par exemple (Descartes, etc.), que tout sommeil est un rêve. Mais cette opinion suppose à tort que l'esprit est affranchi par le sommeil et qu'il peut penser sans le concours des sens. Or ceux-ci sont tous liés dans le sommeil complet, soit les sens extérieurs, soit surtout les sens intérieurs (imagination, mémoire, etc.), sans lesquels il n'y a pas de pensée possible, ni de rêve par conséquent.

Peut-être que l'auteur aurait pu mieux distinguer le sommeil profond du sommeil complet. Le premier n'est pas incompatible avec le rêve : on le voit par le cauchemar, dans lequel le rêveur est difficilement arraché aux illusions qui l'épouvantent. Il est évident que ses sens internes sont alors en activité, tandis

que les sens externes sont profondément endormis et fermés obstinément aux objets extérieurs.

Les rêves offrent la plus grande variété selon l'âge du sujet, son tempérament, son genre de vie, ses préoccupations momentanées ou habituelles. Tel ne rêve jamais, pour ainsi dire; tel autre, au contraire, mène comme deux vies qui s'entre-croisent perpétuellement : celle de l'illusion et celle de la réalité; et il ne sait pas toujours à laquelle des deux il faut attribuer certaines réminiscences.

La durée des rêves fait aussi l'objet de plus d'un doute. Après d'autres observateurs, M. Surbled constate que certains rêves qui avaient paru très longs, s'étaient déroulés en quelques instants. Mais ces faits, croyons-nous, ont leur contre-partie : tels rêves qui ont duré longtemps paraissent courts dans l'impression et le souvenir qu'ils ont laissés.

Au sujet de la physiologie du rêve, M. Surbled s'appuie sur les travaux remarquables du docteur Duret, professeur à la Faculté catholique de médecine de Lille. Ce savant a démontré que le cerveau est arrosé par deux systèmes d'artères bien distincts : l'un qui se répand à la surface ou dans les premières couches de l'organe; l'autre qui arrose les parties profondes et centrales. Or il paraît que l'anémie qui accompagne d'ordinaire le sommeil se produit dans les couches superficielles de l'organe, celles qui président à la vie de relation ; mais on ne peut dire qu'elle se produit dans les couches centrales, siège des sens internes, qui agissent dans le rêve. De là, deux opinions contraires, qui ont chacune leur part de vérité, les uns attribuant le sommeil à une anémie cérébrale, les autres affirmant que le sommeil est accompagné de congestion. Mais, sans parler de la distinction si opportunément fournie par le docteur Duret, il paraît bien que le sommeil peut provenir de deux causes physiologiques opposées entre elles : l'anémie et la congestion. Car l'un et l'autre excès empêchent également le fonctionnement organique nécessaire à l'état de veille. On ne saurait, par exemple, attribuer à une même cause physiologique le sommeil de la syncope et celui de l'apoplexie.

M. Surbled s'applique ensuite à réfuter l'opinion du docteur Tissié qui, pour expliquer le rêve, suppose deux moi : l'un splanchnique et l'autre sensoriel : « En vérité, il n'y a qu'*un moi*, qu'*une mémoire* et qu'*un* encéphale pour présider à l'organisation des rêves. La conscience est affaiblie pendant la somnolence (disons le rêve) mais jamais éteinte : elle suit les différentes phases du drame morphéique, bien mieux elle y prend activement part... » (p. 60). Mais pourquoi conclure, sans autre explication, que « la veille seule comporte la raison et la volonté? » Disons plutôt que la veille seule comporte le discernement ou la critique, avec le libre arbitre. D'ailleurs, M. Surbled reconnaît très bien, au dernier chapitre, la part de l'esprit dans le rêve : « Le rêve, dit-il, ne se résume pas, comme l'affirment les matérialistes et comme tendent à croire les esprits irréfléchis, dans de vaines et inconsistantes sensations : il comprend encore et surtout l'exercice des différentes facultés psychiques, il associe et combine des idées de toute nature et manifeste nettement, à sa manière, l'activité de l'esprit. Sans doute... d'ordinaire la raison manque aux déductions morphéiques; mais il ne faut pas signaler les imperfections incontestables du rêve sans marquer à côté, et comme nécessaire correctif, ses merveilleuses opérations » (pp. 135-6). Et plus loin : « Il est temps de dire les qualités remarquables qui rattachent le rêve à l'ordre psychique. Ce n'est pas un chaos d'images rapides et confuses, c'est une combinaison d'images et d'idées qui s'agencent et se déroulent souvent avec ordre, qu'on suit avec facilité et intérêt : l'esprit humain s'y révèle avec ses incomparables ressources. C'est surtout le matin que l'intelligence est le mieux ouverte et que la suite des rêves est plus grande » (p. 138).

Dans le chapitre v et les suivants, l'auteur établit contre le docteur Tissié la distinction absolue de la veille et du rêve, puis, contre MM. Farges et Fonsegrive, la distinction de l'hallucination et du rêve. Sans vouloir confondre ces deux choses, nous remarquerons cependant que la transition de l'une à l'autre est parfois insensible, lorsque, par exemple, à la fin d'un rêve, l'esprit se rend compte qu'il est la dupe de l'illusion des sens sans parvenir encore à la dissiper. Il peut arriver aussi que les illusions provoquées d'abord par l'esprit deviennent insensiblement des rêves et que ceux-ci continuent ainsi, de quelque manière, la pensée de l'état de veille. Nous ne dirons donc pas, sans réserve, que « l'imagination est la seule ordonnatrice, la véritable ouvrière du rêve ; elle le conçoit, l'agence et le développe. . » (p. 148).

Mais il serait injuste d'exagérer ces critiques. En somme, et malgré des dissentiments de détail, cet opuscule nous paraît

apporter une contribution très utile à l'étude du rêve et nous en remercions sincèrement l'auteur.

Doctrines et problèmes, par le Père Lucien Roure, S. J., in-8, 526 pp. Paris, Retaux, 1900.

Les philosophes de profession et, avec eux, tous ceux qui ont le goût des études sérieuses et la curiosité de suivre le mouvement philosophique contemporain, liront avec plaisir l'ouvrage du R. P. Roure : *Doctrines et problèmes*.

Les divers chapitres qui le composent ont paru d'abord dans les *Etudes* et c'est une garantie nouvelle de leur valeur et de leur actualité. A propos des ouvrages récents les plus remarqués, publiés par des philosophes de toutes les écoles, l'auteur expose, discute, critique avec une rare compétence toutes les théories nouvelles ou qu'on a tenté de rajeunir. Il va sans dire qu'il lui était impossible de tout embrasser dans le cadre d'un seul volume. Mais on nous fait espérer une suite. Déjà ce premier volume contient des études approfondies sur maintes questions à l'ordre du jour : positivisme et évolutionnisme, criticisme, monisme, prétendues altérations de la personnalité, races et nationalités, etc.

Loin de se cantonner dans la métaphysique, le R. P. Roure suit les auteurs qu'il critique sur tous les terrains, et son ouvrage montre ainsi les rapports étroits de la philosophie avec toutes les connaissances. C'est par centaines que l'on compterait les philosophes et les ouvrages étudiés ou cités dans ce volume, qui suppose d'immenses lectures. Il exige, en outre, un esprit largement ouvert aux idées nouvelles et une critique toujours en éveil. C'est par des travaux comme celui-ci que la philosophie chrétienne établit sa supériorité sur ses rivales. Aussi en appelons-nous de tous nos vœux la continuation.

Les trois formes du surnaturel : le miracle, la révélation et la grâce par Pierre Vallet, *P. S. S.*, professeur d'Ecriture sainte au grand-séminaire de Clermont-Ferrand, in-12, 64 p.

Dieu, principe de la loi morale, par le même, in-12, 64 p., Paris 1900, Bloud et Barral.

La collection *Science et religion*, publiée par la maison Bloud et Barral, vient de s'enrichir de deux opuscules dûs à M. Vallet, si avantageusement connu par ses ouvrages philosophiques, qui

ont si efficacement contribué depuis plus de vingt ans au progrès des études dans les séminaires.

I. Le premier opuscule traite du surnaturel : miracle, révélation et grâce; et nous remarquerons surtout la première partie. L'auteur regarde le naturalisme ou rationalisme comme « l'erreur moderne par excellence » ; et c'est justice. Il ne faut pas oublier cependant que le pélagianisme, si vivement combattu par saint Augustin, ne cessa de persister à l'état latent, même dans les plus beaux siècles de foi. N'oublions pas non plus la rentrée éclatante du naturalisme dans le monde des lettres et des arts à l'époque de la Renaissance. Néanmoins le rationalisme proprement dit n'a trouvé sa complète expression que dans les derniers temps, avec les Kant, les Cousin, les Renan, etc. On tâcha de ramener philosophiquement tout l'ordre surnaturel à celui de la raison et de la nature ; et même il fut admis dans le monde officiel de la science et de la philosophie que tous les phénomènes réputés miraculeux ou préternaturels n'étaient que des inventions de l'imagination et de la crédulité. Cette attitude fut longtemps celle des incrédules du XIX^e^ siècle ; mais elle s'est modifiée beaucoup dans les dernières années.

La plupart d'entre eux admettent aujourd'hui la réalité du nombre de faits que l'on ne peut attribuer à la nature comme à leur cause principale ; mais leur rationalisme ne rend point pour cela les armes, et ils s'évertuent à trouver des causes purement physiques à ces phénomènes. Songez donc ! les forces naturelles sont encore si peu connues et si mystérieuses : la science ne fait que d'entrer dans sa carrière, trop longtemps fermée par des préjugés métaphysiques, et nul ne peut savoir où elle nous conduira. Les découvertes récentes de la télégraphie sans fil, des rayons Rœntgen, de la photographie, etc., ouvrent des perspectives sans fin et nous permettent des espérances toujours plus audacieuses. De hardis expérimentateurs sont en voie de capter le fluide nerveux ou vital, d'extérioriser la sensibilité, etc., etc.

Nous aurions aimé à voir l'auteur ainsi élargir son sujet et le champ de son étude ; mais les étroites limites auxquelles il était condamné ne le lui permettaient pas. Il montre très bien la possibilité du miracle proprement dit, qui se distingue parfaitement du merveilleux scientifique déjà connu ou espéré, comme aussi des prestiges diaboliques. Dieu, dit-il, est le maître des lois de la nature. Ces lois, que nos incrédules regardaient

autrefois comme absolues, fatales, disons même irrésistibles, sont regardées maintenant par plusieurs comme contingentes ; et il est évident que, dans cette dernière hypothèse, le miracle s'explique de la manière la plus facile, comme une dérogation ou une exception. Mais on peut dire aussi qu'alors même que les lois découleraient toutes et nécessairement de l'essence des choses, Dieu pourrait toujours empêcher leurs effets ou en disposer tout autrement en dirigeant d'une manière supérieure les forces naturelles. C'est ainsi que les lois et les forces de la vie, en se superposant au règne inorganique, empêchent certains effets et en produisent de nouveaux et d'inattendus : l'oiseau s'élève dans les airs alors que la pesanteur l'attirerait plutôt en bas ; et cependant la force de la pesanteur n'est pas suspendue et la loi de la pesanteur ne souffre pas d'exception. De même toute la nature considérée par rapport à Dieu est en puissance passive, pour ainsi dire, à toutes sortes d'effets miraculeux, qui ne sont pas précisément en contradiction avec les lois naturelles qu'ils dépassent. Mais il est évident que cette explication n'annule pas les autres.

Dans la deuxième partie, l'auteur explique brièvement la nature et la possibilité de la révélation ; il montre que le mystère, malgré ses obscurités, n'est pas inintelligible. La troisième partie est consacrée à la grâce et, dans la quatrième, l'existence du surnaturel est démontrée. L'auteur insiste particulièrement sur la divinité des livres saints et le caractère miraculeux de l'existence de l'Eglise.

II. Le second opuscule est divisé en deux parties, dont la première traite de la nature de la loi morale. Cette loi est universelle, absolue ; elle ne repose pas sur le sentiment ni sur l'utilité bien qu'elle n'exclue pas de sa nature, certes, le sentiment ni l'utilité. L'auteur réfute donc la morale utilitaire, la morale du plaisir et des passions, pour établir la morale de la vertu et du devoir, entendus au sens chrétien : « le bien c'est ce qui est conforme à la raison et achemine l'homme vers sa fin dernière. »

La seconde partie est consacrée à la réfutation de la morale indépendante, considérée dans ses divers systèmes. Toute morale indépendante est condamnée par l'histoire, par l'insuffisance de ses principes et surtout par ses fruits : « il n'y a pas de morale sans l'idée de Dieu ». On ne le voit que trop de nos jours, où des savants et des pédagogues sectaires ou égarés ont tenté d'élever une morale sur des bases purement scientifiques, à l'exclusion de toute idée religieuse : cette science a fait faillite, parce qu'elle sortait de son domaine et empiétait sur celui de la conscience et de la métaphysique. Celle-ci, avec la théodicée, est la partie culminante de la morale ; elle en est aussi l'une des bases indispensables.

Toutefois, il faut bien le remarquer, pour éviter plus d'un malentendu, si la morale comme science ne peut pas se constituer logiquement et d'une façon un peu complète sans l'idée de Dieu et sans religion, il n'en est pas de même des principes propres et tout à fait premiers de la morale : ils sont évidents par eux-mêmes ; ils éclairent la raison et la conscience avant même que l'existence de Dieu ait été formellement démontrée ; on peut ainsi en tirer une excellente démonstration de cette existence. Tels sont ces principes : il faut faire le bien et fuir le mal ; il faut honorer ses parents, n'être point ingrat, etc. Mais il est évident, d'autre part, que ces principes ne portent leurs fruits et ne sont eux-mêmes à l'abri d'un scepticisme subtil ou d'un empirisme grossier que si on les fortifie par la vérité religieuse ; ils ne s'expliquent même convenablement que si l'on met en évidence l'existence de Dieu qu'ils impliquent. La morale neutre cette prétendue morale qui devait réunir tous les honnêtes gens indépendamment de tout dogme et de toute croyance en Dieu, est donc une chimère. C'est aussi une monstruosité ; et il faut reconnaître que l'athéïsme est profondément immoral, bien que des athées se rencontrent qui ne sont point dépourvus de l'honnêteté telle que le monde la définit. Savent-ils bien d'ailleurs que la meilleure partie d'eux-mêmes leur vient encore de l'idée religieuse et chrétienne, qui a créé cette moralité publique, qu'ils se flattent peut-être d'incarner en leur personne à un degré supérieur?

Quoi qu'il en soit de ces exceptions, qui semblent se faire d'autant plus rares que l'athéisme se répand davantage, l'athéisme populaire est fatalement immoral : il pervertit les masses. Chercher à l'imposer par la législation, des programmes d'enseignement et des systèmes d'éducation, c'est donc un crime de lèse-patrie en même temps que d'impiété. Laissez donc à la morale ce principe indispensable, le mieux compris, le plus efficace et le plus doux : « Qui donnera à l'homme la force dont il a besoin pour ne pas défaillir dans le rude sentier du devoir? Celui-là même qui édicte la loi et crée l'obligation. Laissez au juste et au faible l'image bénie du Père qui est au ciel. Cette pensée les aidera à vaincre le mal et à demeurer fidèles au parti de la vertu. »

Institutiones philosophiæ moralis et socialis, quas in Collegio maximo Lovanensi Societatis Jesu tradebat A. CASTELEIN, S. J., gd in-8 de 662 p. — Bruxelles, Société belge de librairie, 1900.
Le même, *editio minor*. gd in-8 de 372 p.

Dans ces deux ouvrages, dont le second n'est que l'abrégé du premier, le R. P. Castelein expose la doctrine catholique sur la morale en général et la morale sociale en particulier, celle-ci trop peu connue encore et qui mérite autant que l'autre d'être vulgarisée. Mais il va sans dire qu'il ne se borne pas aux conclusions incontestables et défend, à l'occasion, les opinions controversées qui lui semblent les plus justes. Quelques-unes soulèveront parfois des oppositions qui peuvent paraître bien fondées.

Le R. P. Castelein établira difficilement, par exemple, que la plupart des meilleurs scolastiques se sont trompés, à la suite d'Aristote, en affirmant que le principe formel de l'honnête est la conformité des actes avec la droite raison, ayant ici en vue la raison en tant qu'elle s'applique à la conduite pour la gouverner et qu'elle prend le nom de conscience. Car il est bien évident que Dieu, en créant l'homme, a dû imprimer dans son âme la loi morale ou de la conscience.

Il n'est pas moins évident ensuite que cette loi naturelle a elle-même sa source en Dieu, dans la loi éternelle, et qu'elle serait illusoire sans ce principe objectif et absolu. L'homme, en effet, ne peut pas s'obliger lui-même en ce sens qu'il trouve en lui-même la raison dernière de ses devoirs. Mais il peut entendre la voix, les ordres, et les directions essentielles de sa conscience, sans connaître encore distinctement le vrai Dieu, d'où elles émanent ; on peut même avoir sur la divinité et ses intentions à notre égard les idées les plus fausses et entendre néanmoins distinctement les principaux préceptes de la loi naturelle. N'allons donc pas chercher la règle formelle de la moralité d'abord en Dieu, mais plutôt dans la droite raison et la conscience, qui sont le moyen par lequel la vérité et la volonté divine nous sont d'abord manifestées. Sans doute l'idée de Dieu et de sa loi ne peut être étrangère aux principes mêmes de la morale ; mais il suffit qu'elle y soit implicitement. Les principes propres de la morale ne sont point ceux de la théodicée, bien que la morale ne puisse se constituer sans la théodicée. Disons même que les premiers principes de la morale, évidents par eux-mêmes, prouvent l'existence de Dieu et de ses attributs, plutôt que ceux-ci ne prouvent les principes de la morale ; et il est très heureux que les principes de la morale subsistent dans la conscience alors même que les conclusions de la théodicée sont ignorées ou niées, peut-être effrontément. Il y aurait un vrai danger à paraître le contester ou à exagérer de quelque autre manière la dépendance de la morale par rapport à la théodicée.

Dans les questions de morale sociale, telles que celles de la propriété, du travail, l'auteur s'est appliqué à réfuter également les excès opposés, le despotisme et le libéralisme économique. Peut-être n'accorde-t-il pas assez d'initiative et d'influence au pouvoir social. Celui-ci, en effet, ne doit pas seulement apporter son concours, il doit maintenir et souvent même imprimer une certaine direction, qui doit s'harmoniser, il est vrai, avec les initiatives légitimes des individus et des sociétés particulières.

On ne peut qu'approuver l'auteur quand il établit que le luxe est non seulement contraire aux principes de l'ordre moral, mais encore à ceux de l'ordre économique. Il aurait même pu montrer mieux encore les rapports étroits de la morale et de l'économie politique, qui lui est essentiellement subordonnée ; car il n'y a pas de science sociale qui ne soit fondée sur la morale. Gardons-nous bien de dire que l'économie politique est indépendante ou à côté de la morale ; car elle en dépend par ses principes les plus nécessaires et doit y rentrer par toutes ses conclusions. Le nier ou le méconnaître en pratique, c'est se condamner à des difficultés insolubles et se mettre dans l'impossibilité de prévenir ou de corriger les abus les plus criminels. Les économistes libéraux ont attribué au jeu des lois naturelles bien des maux qui sont surtout l'effet de l'ignorance de la morale sociale et de la manière inconsciente dont elle est outragée.

Peut-être aussi que l'auteur ne se montre pas assez sévère envers le capitalisme. C'est à celui-ci que nous devons cette domination universelle de l'argent, incompatible avec le règne de la justice et l'observation des préceptes évangéliques. Il est vrai que l'auteur écrit en Belgique et non pas en France.

On pourrait aussi exprimer quelques réserves ou ajouter quelques observations au sujet du juste salaire, de l'origine du pouvoir, etc., etc. Mais il est impossible de soulever ici tant de graves et délicates questions. Nous avons essayé du moins, par ce bref compte-rendu, de montrer combien cet ouvrage mérite d'être lu et étudié.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Pages

Questions morales et sociales, en particulier de l'origine du pouvoir..... 5
La philosophie de M. Durand de Gros..... 31
Questions de morale et d'éducation, à propos des conférences pédagogiques de M. Boutroux..... 47
Essai d'une réforme de la philosophie critique (Philosophie de Spir)..... 59
Les trois dialectiques (Philosophie de M. Gourd, recteur de l'Université de Genève)..... 77
Le transformisme à la Société d'anthropologie de Lyon (discours de M. Lesbre)..... 93
L'Economie de l'effort (de M. Yves Guyot)..... 105
La philosophie et le mouvement catholique social. A propos de l'ouvrage de M. Georges Goyau : *Autour du catholicisme social*..... 111
Le néo-criticisme de M. Penjon..... 129
La suggestion hypnotique. Est-elle licite ou illicite, naturelle ou diabolique ?..... 139
La théorie de l'erreur, d'après M. Victor Brochard..... 167
De la philosophie et de ses rapports avec la théologie. Science et croyance..... 185
L'évolution des idées générales d'après M. Th. Ribot..... 207
Des rapports de Dieu et du monde. Dernières idées de Paul Janet..... 241
La psychologie des sentiments d'après M. Th. Ribot..... 251
Critique de quelques opinions récentes sur l'hypnotisme..... 295
L'enseignement intégral. A propos d'un ouvrage de M. Alexis Bertrand..... 329
Le transformisme et les controverses récentes..... 349
Bibliographie..... 379

DICTIONNAIRE UNIVERSEL

DE LA PENSÉE

ALPHABÉTIQUE, LOGIQUE ET ENCYCLOPÉDIQUE

Classification naturelle et philosophique

DES MOTS, DES IDÉES ET DES CHOSES

OUVRAGE SPÉCIALEMENT DESTINÉ AUX PROFESSEURS ET AUX ÉCRIVAINS

Deux grands vol. in-8, à 2 col. (77 lig.), de 800 pages chacun.

1re Partie : Dictionnaire alphabétique suivi d'un Appendice : Auteurs contemporains.

2e Partie : Dictionnaire logique et encyclopédique : Langue, histoire, géographie.

Les 2 volumes brochés séparément. **25** fr. net
Reliés en un seul volume. . . . **30** fr.

Cet ouvrage important, publié récemment et déjà fort répandu, a obtenu les meilleurs témoignages de la presse catholique, comme on pourra en juger par les extraits suivants :

On lit dans *la Croix de Paris* du 9 novembre 1899 :

Les beaux monuments de la pensée, de l'érudition et de la science sont rares en notre siècle ; M. l'abbé Elie Blanc, l'éminent professeur de philosophie des Facultés catholiques de Lyon, en construit un de toutes pièces. C'est un *Dictionnaire universel de la pensée*, une encyclopédie où les *mots*, les *idées* et les *choses* se trouvent classés d'abord par ordre alphabétique en un vaste et complet répertoire qui forme un dictionnaire ordinaire incomparable, et ensuite un deuxième volume, suivant l'ordre logique et philosophique.

Ce deuxième volume contient le canevas d'une encyclopédie complète et sans cesse perfectible, dont l'auteur poursuit la réalisation depuis trente ans.

Il procède par étapes successives. En 1873, il en traçait le plan dans une courte brochure ; en 1882, paraissait un premier dictionnaire logique ; l'ouvrage recevait bientôt de nouveaux développements et devenait classique ; 60.000 exemplaires écoulés en peu d'années montrent que l'idée est juste et le plan bien conçu.

Avec le *Dictionnaire universel de la peusée*, l'auteur arrive à la quatrième étape. Nous l'avons dit, le premier volume, de 800 pages in-4°, constitue le plus beau et le plus complet des lexiques français. Chaque mot est à son ordre alphabétique avec deux ou trois lignes de texte explicatif; pour les développements qu'il comporte, l'auteur renvoie au deuxième volume où les mots ne sont plus rangés par ordre alphabétique, mais suivant leur sens logique et à côté d'autres mots qui ajoutent aux renseignements qu'on cherche.

Chaque chapitre de ce deuxième volume forme ainsi un véritable traité.

Tous ceux qui ont eu ce beau travail entre les mains en deviennent les admirateurs et ne veulent plus s'en détacher. C'est la première fois qu'un dictionnaire devient un véritable livre de lecture.

Nous n'aurions jamais cru, pour notre part, qu'une encyclopédie qui exige l'emploi de deux volumes, dont l'un renvoie à l'autre, fût si pratique. C'est une lumière pour l'avenir.

Nous félicitons le savant professeur d'avoir édifié ce monument qui demandait une toute autre érudition que les compilations encyclopédiques habituelles ; nous l'en remercions et nous ne serons pas les seuls.

On lit dans les *Etudes* du 20 nov. 1899, sous la signature du R. P. Roure :

On se plaint du désarroi des intelligences : le manque de doctrines livre les esprits en proie à l'anarchie. D'autre part, la faveur publique se porte vers les encyclopédies : dans l'impossibilité de lire tous les auteurs de première main, on cherche un recueil où soit ramassé l'essentiel de la science du jour. Mais les encyclopédies, pour l'ordinaire, n'ont pas de doctrines ou n'ont que des doctrines négatives; de plus, elles jettent à leurs lecteurs des notions sur tout, pêle-mêle et sans ordre. Elles risquent ainsi d'aggraver encore le chaos intellectuel.

Le remède à ce danger et à ce mal, c'est l'encyclopédie logique et chrétienne. Il y a une trentaine d'années que M. Elie Blanc s'est attelé à ce rude labeur; et sans l'avoir encore mené à terme, les deux gros volumes qu'il nous donne aujourd'hui attestent qu'il a déjà fourni une étape considérable...

Tous nos vœux sont pour le succès de cette œuvre. M. l'abbé Elie Blanc vient de prouver une fois de plus qu'il était homme à la mener à bien.

On lit dans l'*Univers* du 28 nov. 1899 :

... Le voilà imprimé et relié ce volume de seize cents pages, qui fut précédé de plusieurs modèles restreints, comme l'artiste et l'architecte élèvent d'abord la maquette qui doit s'épanouir en de larges proportions. Le *Petit Dictionnaire logique* édité en 1886, et le *Dictionnaire alphabétique et analogique* (publié avec l'appui des Petits-Frères de Marie) étaient en abrégé les deux aspects du programme. Au lieu de s'arrêter sur son succès, l'auteur y a puisé l'énergie nécessaire à de nouveaux efforts; et nous avons la joie de saluer l'apparition du livre imposant qui nous montre dans un ordre parfait toutes les catégories du savoir et qui peut s'élargir en une immense bibliothèque... quand on voudra.

... En pleine agitation politique, la place manque pour les travaux les plus importants. Nous reviendrons et plus d'une fois au *Dictionnaire universel de la pensée*. Il fallait bien, même d'une façon très incomplète et presque indigne, lui rendre un hommage absolument mérité. Et puis, le trouble actuel est un impérieux motif de parler des penseurs et des écrivains vigoureux qui s'occupent de reconstruire notre société chancelante. On dispute, on se bat au nom de la *pensée;* et une foule de gens même instruits sont devenus incapables de penser. Pour eux et pour d'autres, ce *Dictionnaire universel de la pensée* sera une leçon puissante et vivante. Qu'ils le feuillettent seulement au hasard : ils voudront le garder sur leur table de travail comme un collaborateur qui peut toujours les instruire. La plupart souhaiteront de voir l'abbé Elie Blanc fonder enfin l'encyclopédie qu'il espère, qu'il prépare... et qu'il fera.

Eugène Tavernier.

On lit dans l'*Ami du clergé* du 25 janvier 1900 :

Qui de nous n'a rêvé de cette œuvre gigantesque, qui donnerait la *Somme* de toutes les lumières, naturelles ou surnaturelles, mises par Dieu à la disposition de l'esprit humain ? Cette œuvre, le *Dictionnaire universel de la pensée* la dresse dès maintenant devant nous, vivante et constituée. C'est un instrument de travail extrêmement fécond proposé à tous les hommes d'étude et de réflexion. Rien, parmi tous nos Larousse ou contrefaçons de Larousse, n'en peut donner une idée. Les Larousse sont faits pour fournir de science superficielle et dispenser de tout travail serieux un siècle de politiciens et de journalistes. Le *Dictionnaire* de M. Blanc doit être aux mains de quiconque aime à mettre de l'unité dans sa pensée, de la cohésion entre ses connaissances, de l'ordre dans son esprit. « Le grand défaut commun jusqu'ici à tous les monuments encyclopédiques, sans compter qu'ils manquent d'unité doctrinale et d'architecture, c'est, dit M. Blanc, de cacher plus ou moins, comme le feraient des labyrinthes, tous les trésors de connaissances qu'ils renferment. On y entre au hasard, par toutes les portes; mais comment en sortir ? Comment surtout s'y diriger ? »

Il faut rendre hommage enfin à l'exécution typographique, si importante en pareils ouvrages, et qui ici est d'une clarté parfaite et d'une rare exactitude.

On lit dans l'*Association catholique* du 15 mai 1900, sous la signature du R. P. de Pascal :

M. l'abbé Blanc, dont le nom est bien connu de nos lecteurs, est l'homme d'une *idée* et d'un *livre*.

L'idée est féconde et elle pousse le livre, qui, d'abord, frêle, jeune, est maintenant un grand arbre, et deviendra demain une forêt.

On connait l'*idée :* grouper nos connaissances, non plus d'après l'ordre — il faudrait dire le désordre — alphabétique et purement matériel, des dictionnaires ordinaires, mais d'après l'ordre, l'harmonie, la filiation des idées.

Cette conception est simple et elle est féconde. Elle est simple, car elle se présente immédiatement à l'esprit; elle est féconde, car elle s'applique aussi bien à un modeste vocabulaire de la langue qu'à une vaste encyclopédie de toutes les connaissances humaines.

Il y a déjà plusieurs années, M. Elie Blanc a publié ce vocabulaire, qui a eu un grand succès ; aujourd'hui, il fait paraître, sous le titre très juste de *Dictionnaire de la pensée*, ce même vocabulaire considérablement agrandi...

Ce dictionnaire doit être le livre de chevet de tout écrivain ; pour me servir d'un mot à la mode, il est éminemment *suggestif*. Nous le recommandons tout particulièrement à ceux des nôtres qui se livrent à l'étude des questions sociales; ils trouveront, sous l'étiquette des différents mots qui se réfèrent à ces matières, des *notes*, je dirais presque de petits traités, d'une doctrine très pleine, très exacte, très solide.

Lyon. — Imprimerie Emmanuel Vitte, rue de la Quarantaine, 18.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032022603